

UNTERSUCHUNGEN ZUM ESCHATOLOGISCHEN
VERZÖGERUNGSPROBLEM

SUPPLEMENTS
TO
NOVUM TESTAMENTUM

EDITORIAL BOARD

President: W. C. VAN UNNIK. Bilthoven (Utr.) Netherlands

P. BRATSIOTIS
H. CLAVIER
K. W. CLARK
A. DESCAMPS
J. W. DOEVE
J. DORESSE
C. W. DUGMORE

DOM JAC. DUPONT O.S.B.
A. GEYSER
W. GROSSOUW
PH. H. MENOUD
BO REICKE
P. SCHUBERT
E. STAUFFER

VOLUME II



LEIDEN / KÖLN
E. J. BRILL
1961

UNTERSUCHUNGEN ZUM ESCHATOLOGISCHEN VERZÖGERUNGSPROBLEM

AUF GRUND DER SPÄTJÜDISCH-
URCHRISTLICHEN GESCHICHTE
VON HABAKUK 2,2 FF.

VON

Dr. A. STROBEL

Privatdozent in Erlangen



LEIDEN/KÖLN
E. J. BRILL
1961

Copyright 1961 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or trans-
lated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means
without written permission from the publisher.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

VORWORT

Diese Arbeit entstand während meiner Repetententätigkeit an der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen. Sie wurde im Januar 1960 als Habilitationsschrift angenommen.

Das urchristliche Problem der Parusieverzögerung, seit A. Schweitzer der Forschung mitgegeben, ist in den vergangenen Jahren wieder stärker Gegenstand des wissenschaftlichen Gesprächs geworden. Wirklich neue Gesichtspunkte wurden dabei nicht erschlossen. Die vorliegenden 'Untersuchungen' haben es sich zum Ziel gesetzt, die motiv- und traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise, verbunden mit philologischen Erwägungen, zur Erhellung des Fragenkreises heranzuziehen. Die herausragende Bedeutung von Habakuk 2, 2 ff. ergibt sich aus den Quellen.

Was die Gestalt dieser Arbeit betrifft, so rechtfertigen Titel und Anliegen den reichlichen gelehrten Apparat. Indem er weithin in Kleindruck gesetzt wurde, dürften die großen Linien der Geschichte des Problems an Klarheit gewinnen. Das historische Material, soweit es ausdrücklich die Verzögerungsthematik zum Inhalt hat, hoffe ich erstmals ziemlich umfassend gesammelt zu haben. So möchte diese Arbeit vor allem als ein längst nötiger historischer Beitrag verstanden werden. Vielleicht kann sie außerdem helfen, das Problem theologisch zu bewältigen.

Mein herzlicher Dank gilt den Herren Professoren der Theologischen Fakultät, deren Förderung als Repetent für Neues Testament ich erfahren habe. Besonders danke ich den Herren Referenten, den Professoren D. Dr. E. Stauffer, D. G. Friedrich und D. Dr. L. Rost. Ihre Ratschläge und ihre Kritik waren mir eine wertvolle Hilfe.

Nicht zuletzt gilt mein Dank dem Erlanger Universitätsbund für sein großzügiges Entgegenkommen in der Finanzierungsfrage, dazu dem Verlag E. J. Brill, der meinem Wunsch einer schnellen Drucklegung verständnisvoll entsprach. Die Aufnahme der Arbeit in die Supplementreihe zu *Novum Testamentum* verdanke ich seiner Initiative. Dem Herrn Herausgeber, Prof. Dr. W. C. van Unnik, weiß ich mich nicht minder dankbar verpflichtet.

Erlangen, im Januar 1961.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Literaturverzeichnis	XIII
Vorbemerkungen	1

ERSTER TEIL

ABRISS DER GESCHICHTE VON HAB 2, 3

I. Die jüdisch-hebräischen Zeugnisse	7
1. Hab 2, 3 und das eschatologische Verzögerungsproblem in Qumran	7
a) Biblische Dialektik und theozentrisches Zeitverständnis — die Lösung des Habakukkommentars	7
b) Der Aufhalt-Gedanke im Buch der Mysterien	14
c) Exkurs: Der Brief des Chasdai	16
d) Ausblick	17
2. Hab 2, 3 als Schriftbeweis der frühen Synagoge	19
a) Beziehungen zwischen Hab 2, 3 und dem Topos von der 'aufgehaltenen' Erlösung	19
b) 'Aufhalten' in Targ Hab 2, 3 und Targ Jes 46, 13	21
c) Die Ablehnung der theozentrischen Aufhalt-Tradition durch R. Eliezer.	23
3. Die Tradition von Hab 2, 3 in den essenisierenden Apokalypsen	27
a) Das IV. Esra-Buch	27
b) Die Syrische Baruch-Apokalypse	29
c) Zur Thematik des äth. Henochbuches	34
d) Die Allegorie von der 'gehaltenen' Ferse Esaus (IV. Esra II, 8)	37
4. Die kasuistische Fortbildung der Tradition bei den Amoräern	40
a) Das 'Aufhaltende' bei R. Chelbo und R. Asi	40
b) Jes 57, 16 als neuer Schriftbeweis der Tradition	42
c) Zum Traditionszusammenhang mit dem Essenismus	43
5. Hab 2, 3 als jüdischer Locus classicus bei Maimonides	45

II. Die jüdisch-griechischen Zeugnisse	47
1. Der spätjüdische Messianismus in Hab 2, 3 LXX	47
a) Der Abstand zur masoretischen Überlieferung	47
b) Die Aussage über den anstehenden 'Kairos' und ihre Parallelen in der Danielapokalypse	49
c) Das Verzögerungsmotiv Dan 9	51
d) Die bereits von anderer Seite erkannte Sonderstellung von Hab 2, 3	52
e) Das Problem der personalen Erwartung in Hab 2, 3 LXX	53
2. Hab 2, 3-Interpolationen der Septuaginta	56
a) Jes 13, 22	57
b) Jes 51, 14	59
c) Das theonome Termindenken als Hintergrund der Interpolationen.	62
3. Die Tradition im Buche des Jesus Sirach	63
a) 'Zögern' und 'Aufhalten' als Korrelate der Verzögerungsterminologie	63
b) Eine Anspielung auf Hab 2, 3.	64
4. Spuren der Aufhalt-Motivik in der apokalyptischen Passanacht-Schilderung Sap Sal 18	65
5. Die jüngeren griechischen Übersetzungen	68
a) Die Fassung Aquilas	68
b) Eine frühe Rezension der Septuaginta zu Hab 2, 3	70
c) Eine Variante Aquilas — motiviert durch die Passaerwartung.	71
d) Theodotion und Symmachus zu Hab 2, 3 und den Interpolationen.	73
6. Eine Katechon-Parallele in Pseudo-Philo?	74
a) Zur Interpretation von cp. 51, 5.	74
b) Traditionsverwandtes in cp. 32, 16	76
7. Fazit: Stellung und Struktur der Tradition innerhalb der spätjüdischen Erwartung	77
III. Hab 2, 3 als neutestamentlicher Kardinalbeleg	79
1. Der traditionsreiche Schriftbeweis in Hebr 10, 35 ff.	79
a) Zur bisherigen Würdigung des Zitats	79
b) Das christliche Neuverständnis des Hebr und seine Sicherung	81

c) Hab 2, 3 und Jes 26,20 als traditionsbedingte Zusammenstellung	84
2. 2. Petr 3, 8 f. — eine judenchristliche Parallele zur Beweisführung R. Eliezers	87
a) Exegetischer Überblick	87
b) Nachweis des übernommenen jüdischen Schemas	88
c) Bußfrist und eschatologische Noahtypologie	94
d) Zusammenfassendes Urteil.	96
3. Die theozentrische Katechon-Argumentation 2. Thess 2, 1-12.	98
a) Das Dilemma der neueren Katechon-Deutungen	98
b) Exegese auf Grund des erkannten Traditionszu- sammenhangs	101
c) Die innere Einheit des Abschnitts	107
d) Exkurs: Folgerungen für die Echtheit des Briefes	110
IV. Die frühchristliche Geltung und Weiterbildung der Tradi- tion	117
1. Das Zeugnis des Ersten Klemensbriefes	117
a) Das Problem der schwindenden Naherwartung und seine Lösung	117
b) Zur Abhängigkeit von einer jüdischen Tradition	119
2. Jüdische Traditionselemente in der christlichen Litera- tur des 2. Jahrhunderts	121
a) Justin der Märtyrer	121
b) Aristides	125
c) Der Zweite Klemensbrief	126
d) Der Hirt des Hermas.	127
e) Berechnungen auf Grund der Noah-Typologie	129
3. Die Traditionstypen Tertullians	131
a) Überblick	131
b) Zeugnisse der griechischen Verzögerungstradition	132
c) Die staats theologische Umprägung des (jüdisch- paulinischen) Katechon-Begriffs	135
d) Ist Tertullian wirklich der Autor der staats theologi- schen Katechon-Deutung?	137
e) Montanistische Elemente	141
4. Die Traditionsverbundenheit Hippolyts	142

a) Materialien der älteren theozentrischen Linie . .	142
b) Der Verweis auf die Bekehrungsabsicht Gottes als weiteres Argument	144
c) Eine Berufung auf Hab 2, 3	146
5. Die Weiterbildung der Aufhalt-Tradition bei den frühen Lateinern	147
a) Die staatstheologische Deutung des Laktanz . .	147
b) Die negativ-staatstheologische Deutung Viktorins von Pettau	149
c) Die antichristliche Deutung Commodians . . .	150
d) Ausblick	153
6. Hab 2, 3 als christlicher Locus classicus bei Euseb von Cäsarea	153
7. Die christologische Deutung von Hab 2, 3 in der altkirchlichen Exegese	158
V. Der jüdisch-christliche Gestaltwandel der Tradition als philologisches Phänomen	161

ZWEITER TEIL

URCHRISTLICHE QUERBEZIEHUNGEN DER TRADITION

VI. Hab 2, 3 und die Ursprünge der paulinischen Recht- fertigungslehre (Hab 2, 4)	173
1. Das eschatologische Zeitbewußtsein als gemeinsame Basis der Deutung von Hab 2, 3 und 2, 4	173
a) Hab 2, 4 in der exegetischen Konvention. . . .	173
b) Röm 1, 16 f. und Hebr 10, 37 f.	174
c) Röm 1, 16 f. als Ausdruck des eschatologischen Er- füllungsdenkens	177
aa) Der eschatologische Inhalt des Gerechtigkeits- begriffes.	177
bb) Eschatologische Kategorien nach Deut-Jesaja	182
2. Erwägungen über die Rolle des Schriftbeweises Hab 2, 4	189
a) Zu Röm 10, 1-13	189
b) Zu Gal 3, 11 f.	191
c) Zu Hab 2, 4 in der Synagoge	192

3. Weitere Traditionselemente am Eingang des Römerbriefes	194
a) Übereinstimmungen von Röm 1, 17 (katéchein) mit 2. Thess 2.	196
b) 'Langmut Gottes' und 'Buße' Röm 2, 2 ff.	194
c) Abschließende Folgerungen	200
VII. Die Motivstruktur passatheologischer Termin-Gleichnisse und die Tradition von Hab 2, 3.	203
Vorbemerkungen	203
1. Das Gleichnis vom nächtlichen Einbrecher (Mt 24, 43f).	207
2. Das Gleichnis vom heimkehrenden Hausherrn und seinem Knecht (Mt 24, 45-51)	215
3. Das Gleichnis vom Türhüter (Mk 13, 33-37)	222
4. Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1-13)	233
5. Exkurs: Die passatheologische Einheit Jak 5, 7-11	254
VIII. Hypothetisches zur ältesten Geschichte von Hab 2, 3 und zur urchristlichen apokalyptischen Hab-Deutung	265
1. Die Täuferanfrage (Mt 11, 3/Luk 7, 19)	265
a) Die formale Übereinstimmung mit Hab 2, 3	265
b) Zur Analyse und Herkunftsbestimmung der Täuferüberlieferung (Mt 11, 2-19/Luk 7, 18-35)	267
c) Zur Deutung der Perikope (Mt 11, 3 = Hab 2, 3)	273
d) Ergebnis	277
2. Spuren einer apokalyptischen Habakuk-Deutung im Neuen Testament	278
a) Hab 2, 3 und Mt 10, 22	278
b) Habakuk-Zitate und Anklänge.	280
3. Habakuk als eschatologische Lektion der Oster-(Passa-) Feier.	286
4. Hab 3 in der essenischen Apokalyptik	296
IX. Schlußbetrachtung	299

LITERATURVERZEICHNIS

1. *Kommentare (abgek. zit.):*

ATD:	Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hg. von V. Herntrich und A. Weiser, 1950 ff.
CdNT:	Commentaire du Nouveau Testament, publié sous la direction de P. Bonnard, O. Cullmann, J. Hering u.a., 1949 ff.
ExHbzAT:	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, begr. von F. Hitzig u.a., 1838 ff.
HbzAT:	Handbuch zum Alten Testament, hg. von O. Eißfeldt, 1934 ff.
HbzNT:	Handbuch zum Neuen Testament, hg. von H. Lietzmann, 1960 ff.
HKzAT:	Handkommentar zum Alten Testament, hg. von W. Nowack, 1892 ff.
ICC:	The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testament, hg. von S. R. Driver, A. Plumer und C. A. Briggs, 1895 ff.
KzAT:	Kommentar zum Alten Testament, hg. von E. Sellin, 1913 ff.
KzNT:	Kommentar zum Neuen Testament, hg. von Th. Zahn, 1930 ff.
NTD:	Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hg. von P. Althaus und J. Behm, 1932 ff.
Meyer:	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von H. A. W. Meyer, 1832 ff.
Moffat:	The Moffat New Testament Commentary, 1928 ff.
SchrNT:	Die Schriften des Neuen Testaments, übers. u. für die Gegenwart erklärt, hg. von J. Weiß, dann von W. Bousset und W. Heitmüller, 1906 ff.
Strack-Zöckler:	Kurzgefaßter Kommentar zu den hl. Schriften Alten und Neuen Testaments, hg. von H. Strack und O. Zöckler, 1886 ff.
Str. B.:	Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, hg. von H. L. Strack und P. Billerbeck, 1922 ff.
ThHkzNT:	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, bearb. von P. Althaus, O. Bauernfeind, F. Büchsel u.a., 1928 ff.

2. *Zeitschriften, wissenschaftliche Reihen, Sammelwerke (soweit abgekürzt zitiert):*

A:	Antonianum
AO:	Archiv Orientalni
ASNUps:	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
AThANT:	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BbB:	Bonner biblische Beiträge
BhzEvTh:	Beihefte zur Evangelischen Theologie
BOSt:	Bonner Orientalistische Studien
Bi:	Biblica

BiViChr:	Bible et Vie Chrétienne
BiZ:	Biblische Zeitschrift
BZAW:	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BzFchrTh:	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie
BzhTh:	Beiträge zur historischen Theologie
BZNW:	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
BzWAT:	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
CahSion:	Cahiers Sioniens
CollBG:	Collationes Brugenses et Gandavenses, Brügge
ConjNeot:	Conjectanea Neotestamentica
ETL:	Ephemerides theologicae Lovanienses, Louvain
EvTh:	Evangelische Theologie
ExpT:	The Expository Times
Festschrift C. H. Dodd:	The Background of the New Testament and its Eschatology, Festschrift f. C. H. Dodd, Cambridge 1956
FRLANT:	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes
JBL:	Journal of Biblical Literature and Exegesis
JJSt:	Journal of Jewish Studies
JQR:	The Jewish Quarterly Review
JThSt:	The Journal of Theological Studies
Kittel-Friedrich:	G. Kittel-G. Friedrich, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1932 ff.
NouvRevTh:	Nouvelle Revue Théologique
NovTest:	Novum Testamentum
NKZ:	Neue kirchliche Zeitschrift
NTSt:	New Testament Studies
PEQ:	Palestine Exploration Quarterly
RE:	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.
RechSR:	Recherches de Science Religieuse
RevBi:	Revue Biblique
RevHPR:	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse
RevQumran:	Revue de Qumran
RevSPT:	Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques
RGG:	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl.
Riv Bi:	Rivista Biblica
SBA:	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften
Schürer:	E. Schürer, Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I/III, 1901/09
SHA:	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
StTh:	Studia Theologica
ThBl:	Theologische Blätter
ThLZ:	Theologische Literaturzeitung
ThQ:	Theologische Quartalschrift
ThR:	Theologische Rundschau
ThSt:	Theologische Studien
ThStKr:	Theologische Studien und Kritiken
ThV:	Theologia Viatorum

ThZ:	Theologische Zeitschrift, Basel
TU:	Texte und Untersuchungen
VChr:	Vigiliae Christianae
VD:	Verbum Domini
VT:	Vetus Testamentum
WissZ:	Wissenschaftliche Zeitschrift, Halle, Wittenberg, Leipzig.
WUzNT:	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW:	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG:	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV:	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKG:	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh:	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW:	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZRG:	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZSystTh:	Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK:	Zeitschrift für Theologie und Kirche

3. Sprachliche Hilfsmittel (meist abgek. zitiert):

- W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur, 1954^a
- F. BLASS-A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 1949^a
- C. BROCKELMANN, Lexicon Syriacum, 1928^a
- , Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, 2Bde., 1908/13
- G. CURTIUS, Grundzüge der griechischen Etymologie, 1875^b
- G. DALMAN, Aramäisches und neuhebräisches Handwörterbuch, 1938^a
- C. F. A. DILLMANN, Lexicon Linguae Aethiopicae cum Indice latino, 1865
- W. GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 1949¹⁷ (soweit keine andere Aufl. zit.)
- E. HATCH- A. REDPATH, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the OT, I/III, 1954^a
- J. B. HOFMANN, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, 1950
- M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, The Talmud Babli und Yerushalmi and the Midrashic Literature, I/II, 1950
- E. KAUTZSCH, W. Gesenius' hebräische Grammatik, 1889²⁵
- L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, Lexicon Veteris Testamenti Librorum, 1953, Erg. Bd. 1958
- J. LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., 1924^a
- H. G. LIDELL-R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. A New Edition . . by H. J. Jones, I/II, 1940
- J. H. MOULTON, A Grammar of New Testament Greek, vol. I, 1908
- TH. NÖLDEKE, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1910
- W. PAPE, Griechisch-deutsches Handwörterbuch, I/III, 1884/1906
- F. PASSOW, Handwörterbuch der griechischen Sprache, I, 1.2, II, 1.2, 1857
- F. PREISIGKE, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka usw., vollendet u. hg. von E. Kießling, 1914-1927
- W. PRELLWITZ, Etymologisches Wörterbuch, 1905^a
- R. P. SMITH, Thesaurus Syriacus, coll. St. M. Quatremère, G. H. Bernstein u.a., 1868/97

- J. P. SMITH, A compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus, 1903
 H. STEPHANUS, Thesaurus graecae linguae, 1831/65
 H. WEHR, Arabisches Wörterbuch, 1952

4. *Textausgaben (meist abgek. zitiert):*

- J. M. ALLEGRO, A newly discovered fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumran, PEQ 86, 1954, S. 69 ff.
 —, Further Light on the History of the Qumran Sect, JBL 75, 1956, S. 89 ff.
 —, Further Messianic References in Qumran Literature, JBL 75, 1956, S. 174 ff.
 J. P. AUDET, La Didachè. Instructions des Apôtres, 1958 (Études Bibliques)
 H. ACHELIS-J. FLEMMING, Die syrische Didaskalia, TU 10, 2, 1904
 H. ACHELIS, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 1. Bd. Canones Hippolyti, TU 6, 4, 1891
 N. AVIGAD-Y. YADIN, A. Genesis Apokryphon. A Scroll of the Wilderness of Judaea, 1956
 H. BARDTKE, Die Loblieder von Qumran I-IV, ThLZ 81, 1956, Sp. 149 ff. 589 ff. 715 ff.; 82, 1957, Sp. 339 ff.
 P. D. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I, 1956
 G. BERT, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, TU 3, 1888
 BKV, Bibliothek der Kirchenväter, hg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann, C. Weymann, J. Zellinger, J. Martin, 2. Aufl. 1911 ff.
 C. BONNER, The Homily on the Passion by Melito of Sardis, 1940 (Studies and Documents 12)
 N. BONWETSCH, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus, TU 26, 1a, 1904
 J.-J. BRIERRE-NARBONNE, Exégèse targumique des Prophéties messianiques, 1936
 —, Exégèse talmudique des Prophéties messianiques, 1934
 —, Exégèse midrasique des Prophéties messianiques, 1935
 —, Le Messie souffrant dans la Littérature rabbinique, 1940
 F. C. BURKITT, The Early Syriac Lectionary System, in Proceedings of the British Academy, 1921-1923, S. 310 ff.
 M. BURROWS, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. 1 The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, 1950, II, 1 Manual of Discipline, 1951
 A. M. CERIANI, Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae, tom. V fasc. 1/2, 1868/71
 R. H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, vol. I/II, 1913
 CSEL, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, hg. von der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1866 ff.
 P. A. DOLD, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6. Jhs. aus dem Wolfenbütteler Palimpsest-Codex Weissenburgensis 76, 1936 (Texte und Arbeiten hg. durch die Erzabtei Beuron 1. Abt. H. 26-28)
 H. DUENSING, Epistola apostolorum, Kleine Texte, hg. von H. Lietzmann Nr. 152, 1925
 A. DUPONT-SOMMER, Die essenischen Schriften vom Toten Meer, 1960
 K. ELLIGER, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, BzhTh 15, 1953
 F. FIELD, Origenis Hexaplorum quae supersunt, sive interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta, tom. I/II, 1871/75

- J. FLEMMING, Das Buch Henoch. Äthiopischer Text, TU 22, 1, 1902
 J. A. FISCHER, Die apostolischen Väter, 1956
 F. X. FUNK, Opera patrum apostolorum, 2 Bde. 1881⁵
 TH. H. GASTER, The Scriptures of the Dead Sea Sect in English translation, 1957
 O. GEBHARDT-A. HARNACK, Patrum apostolicorum opera, I-III, 1875/77
 J. GEFFCKEN, Zwei griechische Apologeten, 1907
 N. N. GLATZER, The Passover Haggadah, 1953
 R. GRAFFIN, Patrologia Syriaca, 3 Bde., 1894/1928
 GCS, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1897 ff.
 L. GOLDSCHMIDT, Der Babylonische Talmud, I-XII, 1896/1935
 E. D. GOLDSCHMIDT, Die Pesach-Haggada, 1936
 M. GROUSSOW, The Coptic Versions of the Minor Prophets, Monumenta biblica et ecclesiastica 3, 1938
 M. L. GRY, Les Dires Prophétiques d'Esdras, I-II, 1938
 A. v. HARNACK, Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians, 1929
 W. HARVEY, Sancti Irenaei Ep. Lugd. libros quinque adv. haereses, I/II, 1857
 K. HOLL, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius in Gesammelte Aufsätze Bd. II, 1928, S. 204 ff.
 M. R. JAMES, The Apocryphal New Testament, 1953⁵
 —, The Biblical Antiquities of Philo, 1917
 E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, 2 Bde., 1921²
 G. KISCH, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, 1949 (Publications in Mediaeval Studies X)
 P. KAHLE, Masoreten des Westens, BZAW 33, 1927
 —, The Cairo Geniza, 1959²
 W. KROLL, Vettii Valentis Anthologiarum Libri, 1908
 A. KURFESS, Oracula Sibyllina — Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Übersetzung, 1951 (Sammlung Tusculum)
 TH. J. LAMY, S. Ephraem Syri hymni et sermones, tom. I-IV, 1882/1902
 S. LEE, The Syriac Old and New Testament (Peschitta), 1823/26
 C. H. E. LOMMATZSCH, Origenis opera omnia quae graece vel latine tantum exstant, 1831ff.
 P. DE LAGARDE, Prophetiae chaldaice, 1872
 J. Z. LAUTERBACH, Mekilta de-Rabbi Ishmael, I, 1949² (The Schiff Library of Jewish Classics)
 J. LICHT, The Thanksgiving Scroll. A Scroll from the wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary and Glossary, 1957
 M. LIDZBARSKI, Der Schatz oder das große Buch der Mandäer, 1885
 A. LIPSIUS-M. BONNET, Acta apostolorum apocrypha, 2 Bde., 1891/1903
 J. MAIER, Die Texte vom Toten Meer, 2 Bde., 1960
 ML, J. P. MIGNE, Patrologiae cursus completus, ser. lat., 1844 ff.
 MG, —, Patrologiae cursus completus, ser. graec., 1857 ff.
 A. MÖHLE, Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesaja-Übersetzungen des Akylas, Symmachus und Theodotion, ZAW 52, 1934, S. 176 ff.
 B. NIESE, Flavii Josephi opera, 7 Bde., 1955²
 F. OEHLER, Q. Sept. Flor. Tertulliani quae supersunt omnia, 3 Bde., 1853
 C. TH. OTTO, Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi, 5 Bde., 1876 ff.
 C. PRANTL, Aristoteles' acht Bücher Physik. Griechisch und deutsch, 1854
 CH. RABIN, The Zadokite documents. I. The admonition II. The Laws, 1954
 J. E. RAHMANI, Testamentum Domini nostri Jesu Christi, 1899

- P. RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, 1928
 L. ROST, Die Damaskusschrift, Kleine Texte hg. von H. Lietzmann Nr. 167, 1933
 M. J. ROUTH, Reliquiae sacrae, 5 Bde., 1846 ff.
 J. SCHÄFFERS, Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums 1917 (Neutestamentliche Abhandlungen VI, 1 u. 2)
 C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, TU 43, 1919
 C. SCHMIDT-W. SCHUBART, Acta Pauli, Veröffentl. aus der Hamburger Staats- und Univ.-bibliothek, 1936
 W. SCHNEEMELCHER-E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 1. Bd., 1959
 R. SEEBERG, Der Apologet Aristides, 1894
 ST. SEGERT, Ein alter Bericht über den Fund hebräischer Handschriften in einer Höhle, AO 21, 1953, S. 263 ff.
 SEPTUAGINTA, Vetus Testamentum Graecum auctoritate societatis litterarum Göttingensis edictum, 1931 ff.
 R. SMEND, Die Weisheit des Jesus Sirach. Hebräisch und deutsch, 1906
 G. STEINDORFF, Die Apokalypse des Elias, TU NF 2, 3a, 1899
 A. STIEREN, Sancti Irenaei episc. Lugdunensis quae supersunt omnia, I-II, 1853
 E. L. SUKENIK, The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, 1955 (Meg.-Genuzot 1950)
 TALMUD BABLI, Bde I-XII, Wien 1843 ff.
 C. TISCHENDORF, Apocalypses apocryphae, 1866
 A. VAILLANT, Le livre des secrets d'Hénoch, Texte slave et traduction française, 1952 (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves IV)
 H. VEIL, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Apol. I und II, 1894
 J. H. WEISS, Mechilta. Der älteste halachische und hagadische Kommentar zum zweiten Buch Moses, 1865
 A. WÜNSCHE, Der Midrasch Debarim Rabba ins Deutsche übertragen, 1882

5. Handschriften:

Codex Neofiti I zu Exodus 12 (Die Photokopien wurden dem Vf. gütigst durch R. P. Dr. Alejandro Macho, M.S.C., Barcelona, zur Verfügung gestellt)

6. Monographien:

- P. ALEITH, Das Paulusverständnis in der alten Kirche, BZNW 18, 1937
 J. M. ALLEGRO, Die Botschaft vom Toten Meer. Das Geheimnis der Schriftrollen, 1957 (Fischer-Bücherei)
 B. ALTANER, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 1958⁵
 C. ANDRESEN, Logos und Nomos, 1955
 L. ATZBERGER, Geschichte der christlichen Eschatologie der vornicänischen Zeit, 1896
 W. BACHER, Die Agada der Tannaiten, I/II, 1884/90
 —, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 1905
 —, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babylonien, 1914
 O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, II, 1914²
 H. BARDTKE, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer, 1953²
 —, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer, 1958
 G. R. BEASLEY-MURRAY, Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse Mk 13, 1954
 O. BETZ, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumran-Sekte, 1960

- M. BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1954²
 E. BICKERMANN, Der Gott der Makkabäer, 1937
 W. BÖLD, Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums, theol. Diss. Bonn 1938 (Teildruck der größeren Arbeit: Das Bollwerk wider die Chaosmächte. Eine problemgeschichtliche Studie zur Staats-theologie von 2. Thess 2, 6 f.)
 E. BÖHL, Die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament, 1878
 TH. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 1952²
 N. BONWETSCH, Die Geschichte des Montanismus, 1881
 K. BORNHÄUSER, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte, 1921
 —, Studien zum Sondergut des Lukas, 1934
 G. BORNKAMM, Das Ende des Gesetzes, 1952
 —, Jesus von Nazareth, 1956 (Urban-Bücher)
 W. BOUSSET, Der Antichrist, 1895
 —, Kyrios Christos, 1921 (FRLANT 21)
 W. BOUSSET-H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1926³
 S. G. F. BRANDON, The Fall of Jerusalem and the Christian Church, 1951
 H. BRAUN, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, BzhTh 24, 1.2, 1957
 W. H. BROWNLEE, The Dead Sea Habakuk Midrash and the Targum Jonathan. A mimeographed paper published through the services of the Duke Divinity School, Durham 1953 (JJSt 1956 S. 169 ff.)
 E. BRUNNER, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953
 R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957³ (mit Erg.h.)
 —, Geschichte und Eschatologie, 1958
 —, Theologie des Neuen Testaments, 1953²
 F. BURI, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie, theol. Diss. Bern 1934
 M. BURROWS, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 1957
 —, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, 1958
 F. BUSCH, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie. Mk 13 neu untersucht, 1938
 W. BUSSMANN, Synoptische Studien, I-III, 1925/31
 D. BUZY, Saint Jean-Baptiste. Etudes historiques et critiques, 1922
 A. CLEMEN, Der Gebrauch des Alten Testaments in den neutestamentlichen Schriften, 1895
 H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BzhTh 17, 1954
 —, Geschichte und Eschaton nach Mk 13, ZNW 50, 1959, S. 210 ff.
 F. L. CROSS, The First Peter. A Paschal Liturgy, 1954
 O. CULLMANN, Die Christologie des Neuen Testaments, 1957
 —, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, 1948²
 —, Der Staat im Neuen Testament, 1955
 N. A. DAHL, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, 1941
 G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. IV, 1935
 —, Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert, 1930² (1898)
 —, Jesus-Jeschua, 1922 (mit Erg. h. 1929)
 —, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge, 1888
 D. DAUBE, The New Testament and Rabbinic Judaism, 1956 (School of Oriental

- and African Studies Univ. of London. Jordan Lectures in Comparative Religion II)
- T. W. DAVIES, *Torah in the Messianic Age and the Age to come*, 1952
- , *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948
- G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940
- M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933^a
- , *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909
- , *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, FRLANT 15, 1911
- W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta*, 1903
- E. v. DOBSCHÜTZ, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht*, TU 11, 1, 1894
- J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, 1954
- C. H. DODD, *According to the Scriptures*, 1953
- , *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1954⁸
- , *The Parables of the Kingdom*, 1948 (1956)
- , *History and the Gospels*, 1938
- O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften*, 1956²
- , *Der Maschal im Alten Testament*, BZAW 24, 1913
- K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, BzhTh 15, 1953
- E. E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957
- P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, 1912
- F. FLÜCKIGER, *Der Ursprung des christlichen Dogmas*, 1955
- F. FRAIDL, *Die Exegese der siebenzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Festschrift der k.k. Universität Graz, 1883
- R. FRICK, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, BZNW 6, 1928
- H. FUCHS, *Der geistige Widerstand gegen Rom*, 1938
- R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, 1956²
- M. GERHARDT, *Das Leben und die Schriften des Lactantius*, phil. Diss. Erlangen 1924
- O. GERHARDT, *Der Stern des Messias*, 1922
- E. GERLACH, *Die Weissagungen des AT in den Schriften des Flavius Josephus*, 1863
- T. F. GLASSON, *The Second Advent. The Origin of the New Testament Doctrine*, 1947²
- N. N. GLATZER, *The Passover Haggadah*, 1953
- L. GINSBERG, *Studies in Daniel*, 1948
- L. GINZBERG, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, 1900
- M. GOGUEL, *Au Seuil de l'Evangile Jean-Baptiste*, 1928
- , *Introduction au Nouveau Testament*, 5 Bde., 1923/26
- E. D. GOLDSCHMIDT, *Die Pesach-Haggada*, 1936
- E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, 1923
- A. T. S. GOODRICK, *The Book of Wisdom*, 1913
- L. GOPPELT, *Typus. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, 1939
- , *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche*, BFchrTh 55, 1954
- E. J. GOODSPEED, *The Story of the Apocrypha*, 1939
- J. GRAAFEN, *Die Echtheit des 2. Briefes an die Thessalonicher*, NTA 14, 5, 1930

- E. GRÄSSER, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, 1957
- H. GRAETZ, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, IV, 1866²; V, 1870³
- A. GREIFF, Das älteste Pascharituaale der Kirche, Did 1-10 und das Joh-Evgl, 1929
- O. GREYER, Das Deboralied, BFchrTh 43, 2, 1941
- P. GUÉNIN, Y a-t-il en Conflit entre Jean-Baptiste et Jésus, 1933
- H. GUNKEL, Schöpfung und Chaos, 1895
- W. HADORN, Die Abfassung der Thessalonicherbriefe, BFchrTh 24, 1919
- A. v. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, 3 Bde., 1893/1904
- , Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., 1924
- J. HÉRING, Le royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul, 1937 (Etudes d'histoire et de philosophie religieuse 35)
- J. HESSEN, Platonismus und Prophetismus, 1955²
- E. HIRSCH, Die Frühgeschichte des Evangeliums, 2. Bd., 1941
- G. HÖLSCHER, Der Ursprung der Apokalypse Mk 13, ThBl 12, 1933, S. 193 ff.
- F. HOLMSTRÖM, Das eschatologische Denken der Gegenwart, 1936
- E. HÜHN, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim, 1. Bd. 1899; Die alttestamentlichen Zitate und Reminiscenzen im NT, 2. Bd. 1900
- L. IDELER, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 1. Bd. 1825
- TH. INNITZER, Johannes der Täufer, 1908
- J. JEREMIAS, Die Abendmahlsworte Jesu, 1949²
- , Die Gleichnisse Jesu, 1956⁴
- , Die Verheißung für die Völker, 1956
- M. JOHANNESHOHN, Der Gebrauch der Präpositionen in der Septuaginta, 1925 (Mitteilungen des Sept.-Unternehmens III, 3)
- M. DE JONGE, The Testaments of the twelve Patriarchs, 1953
- A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu, I-II, 1910
- G. D. KILPATRICK, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, 1950²
- H. KOSMALA, Hebräer-Essener-Christen, 1959 (Studia Post-Biblica I)
- J. KLAUSNER, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, 1903
- , The Messianic Idea in Israel, 1955
- E. KLOSTERMANN, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, 1895
- W. L. KNOX-H. CHADWICK, The Sources of the Synoptic Gospels, vol. II St. Luke and St. Matthew, 1957
- C. H. KRAELING, John the Baptist, 1941
- W. G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, 1955³ (AThANT)
- M. J. LAGRANGE, Le Messianisme chez les Juifs, 1909
- E. LOHMEYER, Das Urchristentum, 1. Bd. Johannes der Täufer, 1932
- B. LOHSE, Das Passafest der Quartadecimaner, BFchrTh 54, 1953
- W. LUEKEN, Die Schriften des Neuen Testaments, Bd. II, 1917
- S. LUNDSTRÖM, Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung, 1943
- T. W. MANSON, The Teaching of Jesus, 1945²
- , Bist Du, der da kommen soll? 1952
- J. MARSH, The Fulness of Time, 1952
- W. MEINERTZ, Theologie des Neuen Testaments, I-II, 1950 (Ergbd. 1/2)

- W. MICHAELIS, Der Herr verzieht nicht die Verheißung, 1942
 —, Einleitung in das Neue Testament, 1954^a
 —, Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, 1928
- O. MICHEL, Paulus und seine Bibel, 1929
- G. MOLIN, Die Söhne des Lichtes, 1954
- R. MORGENTHALER, Kommendes Reich, 1952
- S. MOWINCKEL, He that cometh, 1956
- J. MUNCK, Paulus und die Heilsgeschichte, 1954
- W. NAUCK, Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes, zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche, 1957 (Wiss. Untersuchungen z. NT 3)
- K. J. NEUMANN, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, 1902
- TH. NÖLDECKE, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, 1910
- F. NÖTSCHER, Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte, 1956 (BbB 10)
- W. O. E. OESTERLEY, An Introduction to the Books of the Apocrypha, 1935
- E. PERCY, Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung, 1953 (Lunds Universitets Arsskrift)
- C. PETERS, Nachhall außerkanonischer Evangelienüberlieferung in Tatians Diatessaron, Acta Orientalia 16, 1938
- O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie, 1959 (Wiss. Monogr. z. Alten u. Neuen Test.)
- J. PRAT, Théologie de Saint Paul, 1927
- P. QUASTEN, Patrology, vol. I/II, 1950
- A. RESCH, Agrapha. Außerkanonische Schriftzitate, TU 15, 3.4, 1906
 —, Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, 1898
- H. RIESENFELD, Jésus transfiguré, 1947 (ASNUps 16)
- B. RIGAU, L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, 1932
- B. J. ROBERTS, The Old Testament Text and Versions, 1951
- J. M. ROBINSON, Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums, 1956
- F. ROSENTHAL, Vier apokryphe Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas, 1885
- L. ROST-E. SELLIN, Einleitung in das AT, 1950^a
- H. H. ROWLEY, Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls, 1957
 —, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls, 1952
- A. SCHLATTER, Die Geschichte der ersten Christenheit, BFchrTh II, 11, 1926
- H. SCHLIER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, BZNW 8, 1929
- J. SCHMID, Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche, 1907 (Straßburger Theologische Studien IX, 1)
- H. J. SCHOEPS, Aus frühchristlicher Zeit, 1950
 —, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959
- R. SCHREIBER, Der Neue Bund im Spätjudentum und Urchristentum, theol. Diss. Tübingen 1955
- K. SCHUBERT, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958
 —, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 1955
- E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I-IV, 1901/09^a
- A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1951^a
- I. L. SEELIGMANN, The Septuagint Version of Jesaiah. A Discussion of its problems, 1948 (Mededelingen en Verhandelingen 'Ex oriente lux' 9)

- H. B. SHARMAN, Son of Man and Kingdom of God, 1944²
 E. SJÖBERG, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, 1946 (Skrifter utgivna an Kungl. hum. Vetenskapssamfundet i Lund XLI)
 —, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955
 C. SMITS, Oud-Testamentische Citaten in het Nieuwe Testament, I Synopt. Egl., 1952
 E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, 1948^{4/5}
 —, Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, 1957 (Sammlung Dalp)
 K. STENDAHL, The School of Matthew and its Use of the Old Testament, 1954 (ASNUps 20)
 H. STRACK, Einleitung in Talmud und Midrasch, 1921⁵
 B. H. STREETER, The four Gospels. A Study of origins, 1927
 A. STROBEL, Schriftverständnis und Obrigkeitsdenken in der ältesten Kirche, theol. Diss. Erlangen 1956
 C. C. TORREY, The Apocryphal Literature, 1945
 P. VOLZ, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903
 —, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934
 W. VOLLBORN, Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments, 1951 (Mikrofilm)
 J. WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900²
 H. D. WENDLAND, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem, 1931
 M. WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1953²
 G. P. WETTER, Altchristliche Liturgien. Das christliche Mysterium, 1921, (FRLANT 30)
 A. WIKENHAUSER, Einleitung in das Neue Testament, 1953
 A. N. WILDER, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, 1950²
 J. WINTER-A. WÜNSCHE, Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Literatur, 1894
 H. W. WOLFF, Das Zitat im Prophetenspruch, BzhEvTh 4, 1937 (Eine Studie zur prophetischen Verkündigungsweise)
 A. S. VAN DER WOUDE, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, 1957
 W. WREDE, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes, TU NF 9, 2, 1903
 —, Untersuchungen zum ersten Klemensbrief, 1891
 E. WÜRTHWEIN, Der Text des Alten Testaments, 1952
 J. ZIEGLER, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Jesaja, 1934 (Alttestamentl. Abhandlungen XII, 3)
 M. ZOBEL, Gottes Gesalbter. Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch, 1938

7. Aufsätze:

- A. ADAM, Erwägungen zur Herkunft der Didache, ZKG 68, 1957, S. 1 ff.
 K. ALAND, Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief, ThLZ 69, 1944, Sp. 97 ff.
 C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44, 1952/53 S. 157 ff.
 J. P. AUDET, Affinités littéraires et doctrinales du 'Manuel de Discipline', RevBi 1952, S. 219 ff., 1953, S. 41 ff.
 E. BAMMEL, Höhlenmenschen, ZNW 49, 1958, S. 77 ff.
 —, Zu 1QS 9, 10 f., VT 7, 1957, S. 381 ff.
 H. BARDTKE, Die Loblieder von Qumran I-IV, ThLZ 81, 1956, Sp. 149 ff. 584 ff. 715 ff.; 82, 1957, Sp. 339 ff.

- H. W. BARTSCH, Parusieerwartung und Osterbotschaft, *EvTh* 1947/48, S. 115 ff.
- , Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, *EvTh* 1959, S. 116 ff.
- L. W. BARNARD, The Judgement in 2. Petr. 3, *ExpT* 68, 1957, S. 302
- O. BAUERNFEIND, Die Geschichtsauffassung des Urchristentums, *ZsystTh* 1938, S. 347 ff.
- C. K. BARRETT, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in *Festschrift für C. H. Dodd*, 1956, S. 363 ff.
- R. D. BARTHÉLEMY, Le Grand Rouleau d'Isaie trouvé près de la Mer Morte, *RevBi* 57, 1950, S. 530 ff.
- , Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante, *RevBi* 60, 1953, S. 18 ff.
- A. BAUMSTARK, Palmsonntagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung, *Jahrb. f. Liturgiewiss.* 3, 1923, S. 118 ff.
- H. BEINTKER, Eschatologie und Ethik, *ZSystTh* 23, 1954, S. 416 ff.
- P. BENOIT, L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I, *NTSt* 3, 1957, S. 169 ff.
- E. BENZ, Das Paulusverständnis in der morgenländischen und abendländischen Kirche, *ZRG* 3, 1951, S. 289 ff.
- K. H. BERNHARD, Zu Eigenart und Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze im Targum Jeruschalmi I, in *Gott und die Götter*, Festgabe für E. Fascher z. 60. Geb., 1958, S. 61 ff.
- G. BERTRAM, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta, *VT* 7, 1957, S. 225 ff.
- O. BETZ, Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer, *NTSt* 3, 1957, S. 314 ff.
- , Jesu heiliger Krieg, *NovTest* 2, 1957, S. 116 ff.
- M. BLACK, Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls, *Studia Patristica* I, 1, *TU* 63, 1957, S. 441 ff.
- , The Recovery of the Language of Jesus, *NTSt* 3, 1957, S. 305 ff.
- , Die Muttersprache Jesu, *ThLZ* 82, 1957, Sp. 653 ff.
- J. BLINZLER, Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus, *NovTest* 2, 1957, S. 24 ff.
- J. BLOCH, Was there a Greek Version of the Apocalypse of Esra? *JQR* 46, 1955/56, S. 309 ff.
- W. BORNEMANN, Der erste Petrusbrief — eine Taufrede des Silvanus, *ZNW* 19, 1919/20, S. 143 ff.
- G. BORNEKAMM, Die Verzögerung der Parusie, In memoriam E. Lohmeyer 1951, S. 116 ff.
- , Enderwartung und Kirche im Mt-Evangelium, *Festschrift C. H. Dodd* 1956, S. 222 ff.
- H. BRAUN, Beobachtungen zur Tora-Verkündigung im häretischen Spätjudentum, *ThLZ* 79, 1954, Sp. 347 ff.
- , Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomonis, *ZNW* 43, 1949/50, S. 1 ff.
- L. H. BROCKINGTON, Septuagint and Targum, *ZAW* 66, 1954, S. 80 ff.
- W. H. BROWNEE, Messianic Motifs of Qumran and the New Testament, *NTSt* 3, 1956, S. 12 ff., S. 195 ff.
- , John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, in *The Scrolls and the New Testament*, by K. Stendahl, 1958, S. 33 ff.
- F. C. BRUCE, Qumran and Early Christianity, *NTSt* 2, 1955/56, S. 176 ff.
- M. BRUNEC SBD, Sermo Eschatologicus, *VD* 31, 1953, S. 13 ff.
- L. BRUN, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung, 1925
- R. BULTMANN, Heilsgeschichte und Geschichte, Zu O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, *ThLZ* 73, 1948, Sp. 664 ff.

- , History and Eschatology in the New Testament, NTSt 1, 1954/55, S. 5 ff.
- , 'The Bible To-Day' und die Eschatologie, Festschrift C. H. Dodd 1956, S. 402 ff.
- , Zur eschatologischen Verkündigung Jesu, ThLZ 72, 1947, Sp. 271 ff.
- , Reich Gottes und Menschensohn, ThR 9, 1937, S. 1 ff.
- F. BURI, Das Problem der ausgebliebenen Parusie, Schweiz. Theol. Rundschau 5/6, 1946
- F. C. BURKITT, The Early Syriac Lectionary System, in Proceedings of the British Academy, 1921-23, S. 310 ff.
- , The Parable of the ten Virgins, JThSt 30, 1929, S. 267 ff.
- M. BURROWS, Thy Kingdom come, JBL 74, 1955, S. 1 ff.
- D. BUZY, L'Adversaire et l'Obstacle, RechSR 24, 1934, S. 40 ff.
- , Les paraboles, Verbum Salutis 6, 1932, S. 474 ff.
- H. CADBURY, Acts and Eschatology, Festschrift C. H. Dodd 1956, S. 300 ff.
- S. V. MC CASLAND, The Origin of the Lord's Day, JBL 49, 1930, S. 65 ff.
- J. v. CHAMBERLAIN, The functions of God as Messianic titles in the complete Qumran Isaiah Scroll, VT 5, 1955, S. 366 ff.
- R. CÖLLE, Die Pointe des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, NKZ 12, 1901, S. 904 ff.
- L. COHN, An apocryphal work, JQR 10, 1898, S. 277 ff.
- R. H. CONNOLLY, New attributions to Hippolytus, JThSt 46, 1945, S. 192 ff.
- H. CONZELMANN, Art. 'Eschatologie' IV in RGG³ Bd. II Sp. 665 ff.
- , Zur Lukasanalyse, ZThK 49, 1952, S. 16 ff.
- E. COTHENET, La IIe Epître aux Thessaloniens, RechSR 42, 1954, S. 5 ff.
- J. COUTTS, Eph 1, 3-14 and 1. Petr 1, 3-12, NTSt 3, 1957, S. 115 ff.
- O. CULLMANN, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity, JBL 74, 1955, S. 213 ff.
- , Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem, ThZ 3, 1947, S. 177 ff.
- , Eschatology and Missions in the New Testament, Festschrift C. H. Dodd 1956, S. 409 ff.
- O. CULLMANN, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de St. Paul, RevHPR 16, 1936, S. 210 ff.
- , Parusieverzögerung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion, ThLZ 83, 1958, Sp. 1 ff.
- , Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten, ThZ 12, 1956, S. 126 ff.
- N. A. DAHL, Die Messianität Jesu bei Paulus, in Studia Paulina in hon. J. de Zwaan Septuagenarii, 1953, S. 83 ff.
- J. DANIELOU, La typologie milénariste de la semaine dans le christianisme primitif, VChr 2, 1948, S. 1 ff.
- J. DELAZER, Disquisitio in argumentum Epistolae apostolorum, A 3, 1928, S. 369 ff.
- , De tempore compositionis Epistolae apostolorum, A 4, 1929, S. 257 ff. 387 ff.
- M. DELCOR, L'immortalité de l'âme dans le Livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran, NouvRTh, 77, 1955, S. 614 ff.
- F. J. DÖLGER, Lumen Christi, in Antike und Christentum V, 1936, S. 1 ff.
- M. DIBELIUS, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, in Aufsätze zur Apostelgeschichte, hgg. v. H. Greeven, 1951, S. 120 ff. (FRLANT 42)
- , Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, SHA phil. hist. Kl. 1941/42 2. Abh.

- P. DREWS, Artikel 'Passa, altkirchliches, liturgisch', in RE XIV³ S. 734 ff.
- A.-M. DUBARLE OP, Une Source du Livre de la Sagesse? RevSPT 37, 1953, S. 425 ff.
- W. EICHRODT, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament, ThZ 12, 1956, S. 103 ff.
- H. EISING, Die theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuche, in Vom Wort des Lebens, Festschrift f. H. Meinertz z. 70. Geb., 1951, S. 28 ff.
- O. EISSFELDT, Zur Kompositionstechnik des Pseudo-Philonischen Liber Antiquitatum Biblicarum, Interpretationes ad VT pertinentes Sigmundo Mo-winckel Septuagenario missae, Norsk teologisk Tidsskrift 56, 1955, S. 53 ff.
- A. M. FESTUGIÈRE, ὑπομονή dans la Tradition Grecque, RechSR 30, 1931, S. 477 ff.
- A. FEUILLET, Essai d'Interpretation du Chapitre xi de l'Apocalypse, NTSt 4, 1957/58, S. 183 ff.
- , Le sens du mot parousie dans l'Evangile de Matthieu, Comparaison entre Matt 24 et Jac 5, 1-11, Festschrift C. H. Dodd 1956, S. 261 ff.
- , La Citation d'Habacuc II, 4 et les huit premiers Chapitres de l'Epître aux Romains, NTSt 6, 1959/60, S. 52 ff.
- G. FLOROVSKY, Eschatology in the Patristic Age, Studia patristica II, TU 64, 1957, S. 235 ff.
- J. FICHTNER, Die Stellung der Sap. Sal. in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit, ZNW 36, 1937, S. 113 ff.
- D. I. FRANSEN, Le Jour du Seigneur 1-2 Thess, BiViChr 8, 1954/55, S. 76 ff.
- F. FREESE, τὸ κατέχον und ὁ κατέχων, ThStKr 93, 1920/21, S. 73 ff.
- G. FRIEDRICH, Das Gesetz des Glaubens Röm 3, 27, ThZ 10, 1954, S. 401 ff.
- , Artikel 'prophetes' in Kittel-Friedrich ThWb VI S. 829 ff.
- , Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern, ZThK 53, 1956, S. 265 ff.
- E. FUCHS, Christus und das Ende der Geschichte, EvTh 1948/49, S. 447 ff.
- , Rez. von W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, in Verkündigung und Forschung 1947/48, S. 75 ff.
- A. S. GEYSER, The Youth of John the Baptist. A deduction from the break in the parallel account of Lucan infancy stories, NovTest 1, 1956, S. 70 ff.
- H. L. GOUDGE, The Parable of the ten Virgins, JThSt 30, 1929, S. 267 ff.
- E. GRAFE, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sap. Sal., Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geb., 1892, S. 251 ff.
- H. GRESSMANN, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion, ZKG 40, 1922, S. 178 ff.
- H. GUNKEL, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas, in Festschrift f. A. v. Harnack 1921, S. 43 ff.
- H. HANSE, ΔΗΑΟΝ (zu Gal 3, 11), ZNW 34, 1935, S. 299 ff.
- G. HARDER, Das eschatologische Geschichtsbild der sogen. kleinen Apokalypse Mc 13, ThV 4, 1952, S. 71 ff.
- A. v. HARNACK, Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes, SBA phil. hist. Kl. 1910, S. 560 ff.
- H.-L. HEMPEL, Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration, ZAW 69, 1957, S. 103 ff.
- G. HILLERDAL, Prophetische Züge in Luthers Geschichtsdeutung, StTh VII, 1953, S. 105 ff.
- G. HÖLSCHER, Der Ursprung der Apokalypse Mc 13, ThBl 12, 1933, S. 193 ff.
- E. HOMMEL, Ein uralter Hochzeitsbrauch im Neuen Testament, ZNW 23, 1924, S. 305 ff.

- A. JACOBY, Ἀνατολή ἐξ ὕψους, ZNW 20, 1921, S. 205 ff.
- I. JADIN, The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews. Scripta Hierosolymitana IV, 1957, S. 36 ff.
- I. JEREMIAS, Zu Rm 1, 22-32, ZNW 45, 1954, S. 119 ff.
—, Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte, ZNW 36, 1937, S. 213 ff.
- P. KAHLE, Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch, ZNW 49, 1958, S. 100 ff.
—, Die im August 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griechischen Text der kleinen Propheten und das Problem der Septuaginta, ThLZ 79, 1954, Sp. 81 ff.
—, The Karaites and the Manuscripts from the Cave, VT 3, 1953, S. 82 ff.
—, Zehn Jahre Entdeckungen in der Wüste Juda, ThLZ 82, 1957, Sp. 641 ff.
- E. KÄSEMANN, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, S. 272 ff.
—, Zum Verständnis von Röm 3, 24-26, ZNW 43, 1950/51, S. 150 f.
- P. KATZ, Frühe hebraisierende Rezensionen der Septuaginta und die Hexapla, ZAW 69, 1957, S. 77 ff.
- H. KETTLER, Enderwartung und himmlischer Stufenbau im Kirchenbegriff des nachapostolischen Zeitalters, ThLZ 79, 1954, Sp. 385 ff.
- K. KÖRNER, Endgeschichtliche Parusieerwartung und Heilsgegenwart im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für eine christliche Eschatologie, EvTh 14, 1954, S. 177 ff.
- E. KITTEL, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, ZNW 41, 1942, S. 71 ff.
- I. KRAFT, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, ThZ 11, 1955, S. 249 ff.
- E. KRETSCHMAR, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 68, 1954/55, S. 209 ff.
- W. G. KÜMMEL, Jesus und die Anfänge der Kirche, StTh VII, 1954, S. 1 ff.
—, Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum, NTSt 5, 1958/59, S. 113 ff.
—, Die Eschatologie der Evangelien, ThBl 15, 1936, S. 225 ff.
—, Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, Judaica 1, 1945, S. 40 ff.
—, L'eschatologie consequente d'A. Schweitzer jugée par ses contemporains, RevHPE 37, 1957, S. 58 ff.
—, πάρεσις und ἐνδειξις. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, ZThK 49, 1952, S. 154 ff.
—, Mythische Rede und Heilsgeschehen im NT, Coniectanea Neotestamentica XI, in hon. A. Fridrichsen sexagenarii, 1947, S. 109 ff.
- E. KUHN, Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit, ZNW 28, 1929, S. 334 ff.
—, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47, 1950, S. 192 ff.
—, Rez. von B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, ThLZ 81, 1956, Sp. 682 ff.
- E. KUNZE, Die Lesungen, in Leiturgia 2, 1955, S. 88 ff.
- A. LAMBERTZ, Sprachliches aus Septuaginta und NT, WissZ d. Univ. Leipzig I, 1952/53, S. 79 ff.
- H. J. LEDIT, La Sagesse d'Israel, Benediktinische Monatsschrift 1954, S. 49 ff.
- . LEIPOLDT, Die Loslösung des Christentums vom Judentum, ThLZ 79, 1954, Sp. 347 f.
- L. LEIVESTAD, An Interpretation of Mt 11, 19, JBL 71, 1952, S. 179 ff.
- I. LIETZMANN, Rez. von C. Schmidt, Gespräche Jesu etc., ZNW 20, 1921, S. 173 ff.

- E. LOHMEYER, Vom Sinn der Gleichnisse Jesu, ZSystTh 15, 1938, S. 319 ff.
- E. LOHSE, Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief, ZNW 45, 1954, S. 68 ff.
- S. LYONNET, Notes sur l'exégèse de l'Épître aux Romains, Bi 38, 1957, S. 35 ff.
- T. W. MANSON, The Argument from Prophecy, JThSt 46, 1945, S. 129 ff.
- M. MEINERTZ, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, Synoptische Studien, A. Wikenhauser zum 70. Geb. 1953, S. 94 ff.
- P. MEINHOLD, Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief, ZKG 58, 1939, S. 82 ff.
- W. MICHAELIS, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie? Synoptische Studien, A. Wikenhauser zum 70. Geb. 1953, S. 107 ff.
- , Die Gleichnisse Jesu und die Verzögerung der Parusie, Kirchenblatt f.d. reformierte Schweiz 11, 1955, S. 193 ff. 210 ff.
- O. MICHEL, Der Christus des Paulus, ZNW 32, 1933, S. 6 ff.
- J. T. MILIK, Elenchus textum ex caverna Maris Mortui, VD 30, 1952, S. 34 ff. 101 ff.
- A. MÖHLE, Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesajaübersetzungen des Akylas, Symmachus und Theodotion, ZAW 52, 1934, S. 176 ff.
- G. MOLIN, Qumran-Apokalyptik-Essenismus. Eine Unterströmung im sogen. Spätjudentum, Saeculum 6, 1955, S. 244 ff.
- , Hat die Sekte von Kh. Qumran Beziehungen zu Ägypten? ThLZ 78, 1953, Sp. 653 ff.
- S. MOWINCKEL, Zum Psalm des Habakuk, ThZ 9, 1953, S. 1 ff.
- L. MOWRY, Revelation 4-5 and Early Christian liturgical Usage, JBL 71, 1952 S. 75 ff.
- J. MÜLLER-BARDORFF, Nächtlicher Gottesdienst im apostolischen Zeitalter, ThLZ 81, 1956, Sp. 347 ff.
- W. MUNDLE, Das religiöse Problem des IV. Ezra-Buches, ZAW 47, 1929, S. 222 ff.
- W. NAUCK, Lex insculpta (hwq hrwt) in der Sektenschrift, ZNW 46, 1955, S. 138 ff.
- F. NÖTSCHER, Hodajot (Psalmenrolle), BiZ NF 2, 1958, S. 128 ff.
- E. NORDEN, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie, Jahrb. f. klass. Altertum 31, 1913, S. 16 ff.
- A. OEPKE, Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus in neuer Beleuchtung, ThLZ 78, 1953, Sp. 257 ff.
- E. OSWALD, Zur Hermeneutik des Habakuk-Kommentars, ZAW 68, 1956, S. 243 ff.
- P. OTZEN, Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der 12 Patriarchen, StTh VII, 1953, S. 125 ff.
- E. PETERSON, Die Einholung des Kyrios, ZSystTh 7, 1929/30, S. 682 ff.
- W. PESCH, Die Abhängigkeit des 11. Salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch, ZAW 67, 1955, S. 251 ff.
- H. PREISKER, Sind die jüdischen Apokalypsen in den drei ersten kanonischen Evangelien literarisch verarbeitet? ZNW 20, 1921, S. 203 ff.
- E. PREUSCHEN, Art. Passah, altkirchliches und Passahstreitigkeiten, in RE XIV³, S. 725 ff.
- CH. RABIN, Notes on the Habakuk Scroll and the Zadokite Documents, VT 5, 1955, S. 148 ff.
- , The Dead Sea Scrolls and the History of the Old Testament Text, JThSt N.S. VI, 1955, S. 174 ff.
- I. RABINOWITZ, The De Vaux Fragment of an unknown Work, JBL 71, 1952, S. 19 ff.
- A. RAHLFS, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche, Nachrichten d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen 1915 H. 1, S. 28 ff.

- , Über Theodotion-Lesarten im NT und Aquila-Lesarten bei Justin, ZNW 20, 1921, S. 182 ff.
- C. H. RATSCHOW, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, ZThK 51, 1954, S. 360 ff.
- G. RINALDI-A. VACCARI, La settanta settimane di Daniele (Dan 9, 20-27), Riv Bi 1954, S. 292 ff.
- H. H. ROWLEY, Rez. von L. Ginsberg, Studies in Daniel, JBL 68, 1949, S. 173 ff.
- , The Historical Background of the Dead Sea Scrolls, ExpT 63, 1951/52, S. 378 ff.
- , The Kittim and the Dead Sea Scrolls, PEQ 88, 1956, S. 92 ff.
- A. RUBINSTEIN, The theological aspect of some variant readings in the Isaiah Scroll, JJS 6, 1955, S. 187 ff.
- G. RUIZ, La incredulidad de Israel y los impedimentos del Anticristo según 2. Tess 2, 6-7, Estudios Bíblicos X, 1951, S. 189 ff.
- RZACH, Artikel 'Sibyllen' in Paulus RE Bd. IIa, Sp. 2073 ff. s.vb.
- M. SABBE, Das eschatologische Gebet in Luk 18, 1-18, Coll BG I, 2, 1955, S. 361 ff.
- H. SAHLIN, Zwei Lukasstellen (Luk 6, 43-45; 18, 7), Symb. Bibl. Ups. 4, 1945
- E. SCHICK, Okkultische Pseudoeschatologie im geistigen Austausch zwischen Europa und Amerika, ThZ 1, 1945, S. 259 ff.
- K. SCHMALTZ, Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten, Palästinajahrbuch 13, 1917, S. 53 ff.
- J. SCHMID, Der Antichrist und die hemmende Macht (2. Thess 2, 1-12), ThQ 129, 1949, S. 322 ff.
- R. SCHNACKENBURG, Jesusforschung und Christusglaube, Catholica 13, 1959, S. 1 ff.
- H. J. SCHOEPS, Symmachusstudien. Der Bibelübersetzer Symmachus als ebionitischer Theologe, ConjNeot VI, 1942
- , Paulus als rabbinischer Exeget, Aus frühchristlicher Zeit 1950, S. 221 ff.
- K. SCHUBERT, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von En Fescha, ZkTh 74, 1952, S. 1 ff.
- H. SCHÜRMMANN, Lk 22, 19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung, Bi 32, 1951, S. 364 ff. 522 ff.
- S. SCHULZ, Die Anklage in Röm 1, 18-32, ThZ 14, 1958, S. 161 ff.
- , Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, ZThK 56, 1959 S. 155 ff.
- E. SCHWARTZ, Christliche und jüdische Ostertafeln, Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen NF Bd. VIII Nr. 6, 1905
- H. SCHUSTER, Die konsequente Eschatologie in der Interpretation des Neuen Testaments kritisch betrachtet, ZNW 47, 1956, S. 1 ff.
- E. SCHWEITZER, Der zweite Thessalonicherbrief ein Philipperbrief? ThZ 1, 1945, S. 90 ff.
- , Das Abendmahl eine Vergewärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl? ThZ 2, 1946, S. 81 ff.
- , Das Herrenmahl im Neuen Testament, ThLZ 79, 1954, Sp. 577 ff.
- , Der Menschensohn, ZNW 59, 1959, S. 185 ff.
- B. SEEBERG, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, ZKG 58, 1939, S. 1 ff.
- St. SEGERT, Ein alter Bericht über den Fund hebräischer Handschriften in einer Höhle, AO XXI, 1953, S. 263 ff.
- , Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer, AO XXI, 1953, S. 218 ff.; 1954 S. 99 ff.; XXIII, 1955, S. 178 ff. 364 ff. 575 ff.
- P. SEIDELIN, Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum, ZNW 35, 1936, S. 194 ff.

- P. SKEHAN, Exodus in the Samaritan Recension from Qumran, JBL 74, 1955, S. 182 ff.
- C. SPICQ, L'épître aux Hébreux et Qumran, RevQumran 1, 1959, S. 365 ff.
- F. SPITTA, Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief, ZNW 12, 1911, S. 237 ff.
- G. STÄHLIN, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNW 33, 1934, S. 225 ff.
- W. STÄHLIN, Die Gestalt des Antichristen und das Katechon, in Festgabe für J. Lortz, Bd. II, 1958, S. 1 ff.
- W. STAERK, Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie, ZNW 35, 1936, S. 83 ff.
- E. STAUFFER, Agnostos Christos, in Festschrift C. H. Dodd 1956, S. 281 ff.
- , Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient, ZNW 46, 1955, S. 1 ff.
- , Das theologische Weltbild der Apokalyptik, ZSystTh 8, 1930/31, S. 203 ff.
- , Probleme der Priestertradition, ThLZ 81, 1956, Sp. 135 ff.
- M. STENZEL, Hab 2, 1-4.5a, Bi 33, 1952, S. 506 ff.
- H. STRATHMANN, Die Stellung des Petrus in der Urkirche, ZSystTh 20, 1943, S. 223 ff.
- CH. STRATTON, Pressure for the Kingdom, Interpretation 1954, S. 414 ff.
- A. STROBEL, Die Passaerwartung als urchristliches Problem in Luk 17, 20 f., ZNW 49, 1958, S. 167 ff.
- , Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act 12, 3 ff., NTSt 4, 1957/58, S. 210 ff.
- , Zum Verständnis von Röm 13, ZNW 47, 1956, S. 67 ff.
- , Zum Verständnis von Mt 25, 1-13, NovTest 2, 1957/58, S. 199 ff.
- M. J. SUGGS, Wisdom of Salomon 2, 10-15, JBL 76, 1957, S.
- A. SZYSZMANN, A Propos du Karaïsme et les Textes de la Mer Morte, VT 2, 1952, S. 343 ff.
- H. ST. J. THACKERAY, The Septuagint und Jewish Worship. A Study in Origins, The Schweich Lectures 1920, 1923, S. 46 ff.
- T. F. TORRANCE, Die Eschatologie der Reformation, EvTh 14, 1954, S. 334 ff.
- C. C. TORREY, The Aramaic Period of the Nascent Christian Church, ZNW 44, 1952/53, S. 205 ff.
- N. TURNER, The Relation of Luke I and II to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts, NTSt 2, 1955, S. 100 ff.
- G. VERMÈS, La Communauté de la Nouvelle Alliance d'après ses écrits récemment découverts, ETL 27, 1951, S. 70 ff.
- , Le 'Commentaire d'Habacuc' et le Nouveau Testament, CahSion 5, 1951, S. 337 ff.
- PH. VIELHAUER, Das Benedictus des Zacharias, ZThK 49, 1952, S. 255 ff.
- , Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschrift f. G. Dehn 1957, S. 51 ff.
- E. VOGT, S. J., 'Mysteria' in textibus Qumran, Bi 37, 1956, S. 247 ff.
- M. WALLENSTEIN, Some Lexical Material in the Judean Scrolls, VT 4, 1954, S. 211 ff.
- H. WEHR, Der arabische Elativ, in Akademie d. Wiss. u.d. Lit. Mainz, geist. Kl. 1952 (H. 7)
- P. R. WEIS, The Date of the Habakuk Scroll, JQR 41, 1950/51, S. 125 ff.
- H.-D. WENDLAND, Ethik und Eschatologie in der Theologie des Paulus, NKZ 51, 1930, S. 757 ff.
- CL. WESTERMANN, Eine Begriffsuntersuchung ('Hoffen'), ThV 4, 1953, S. 19 ff.
- J. W. WEVERS, Septuaginta-Forschungen, II Die Septuaginta als Übersetzungs-urkunde, ThR 22, 1954, S. 171 ff.

- U. WILCKENS, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, ZThK 56, 1959, S. 273 ff.
- P. WINTER, The Proto-Source of Luke I, NovTest 1, 1956, S. 184 ff.
- , The Birth and Infancy Stories of the Third Gospel, NTS 1, 1954, S. 111 ff.
- , Ben Sira and the teachings of the 'Two Ways', VT 5, 1955, S. 315 ff.
- , Magnificat and Benedictus — Maccabean Psalms? Bull. of J. Ryl. Libr. 37, 1954, S. 328 ff.
- , Rez. K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, ThLZ 82, 1957, Sp. 833 ff.
- , Das aramäische Genesis-Apokryphon, ThLZ 82, 1957, Sp. 257 ff.
- F. W. YOUNG, A study of the relation of Isaiah to the Fourth Gospel, ZNW 46, 1955, S. 215 ff.
- S. ZEITLIN, Essenes and the Messianic Expectations, JQR 45, 1954/55, S. 83 ff.
- G. ZIENER, Weisheitsbuch und Johannesevangelium, Bi 38, 1957, S. 396 ff.

VORBEMERKUNGEN

Der Tatbestand der Parusieverzögerung ist als Problem der urchristlichen Erwartung *nicht* zu leugnen¹⁾. Welche Versuche man auch immer unternehmen mag, exegetische oder dogmatische, um seine Existenz aus der Welt zu schaffen, sie werden bei vorurteilsloser Betrachtung des historischen Tatbestandes, der für sich selbst spricht, kaum überzeugen. Schließlich kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß das Problem aktuell war und sich die Gemeinde mit ihm auseinandersetzen musste. Sehr bewußt geschah dies wohl vor allem im östlichen Raum der Kirche. Man kann vermuten, daß die alljährlich um die Passa-Zeit sich verdichtende Parusieerwartung früh als Problem empfunden wurde²⁾. Anders sehr wahrscheinlich in der Kirche des Westens, in der die Parusieerwartung — mehr für die judenchristliche Einflußsphäre charakteristisch — außer Kurs gesetzt war zugunsten der österlichen Auferstehungshoffnung, ein Theologumenon, das dem vom griechischen Unsterblichkeitsdenken her kommenden Heidenchristentum mehr lag. Wir brauchen nur an die eigentümliche lukanische Theologie zu erinnern.

Die neuere Behandlung des Themas wirft die Frage auf, ob man das eschatologische Verzögerungsproblem wirklich ausschließlich auf Grund der Überlieferung des Neuen Testaments zur Darstellung bringen soll. Dies umso mehr, wenn das Bemühen den Zweck verfolgt, den 'geschichtlichen Ursprung' und die 'Entwicklung durch die verschiedenen Stadien der Tradition' zu erhellen³⁾. Wo immer das gläubige Denken von der Zukunft Entscheidendes erhoffte, mußte in irgendeiner Form — früher oder später — die Möglichkeit des Verzugs einberechnet, mußte dem Dilemma des Nicht-Eintreffens begegnet werden. Das bedeutet für eine ganz auf jüdischer Tradition erwachsenen Eschatologie, daß die Behandlung der urchristlichen Verzögerungsproblematik *nicht* von der messianisch-apokalyptischen Problematik des Spätjudentums absehen kann⁴⁾. Für

¹⁾ Vgl. W. Michaelis, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?, in Synoptische Studien, A. Wikenhauser zum 70. Geb., 1953, S. 107 ff.; M. Meintert, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, a.a.O. S. 94 ff.; O. Cullmann, Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem, ThZ 3, 1947, S. 177 ff.; O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1948², S. 70 ff.; O. Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum, Der gegenwärtige Stand der Diskussion, ThLZ 83, 1958, Sp. 1-12 (umfassende Lit.-Übersicht!).

²⁾ B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, 1953, BFchrTh 54, S. 78 ff., hat den Tatbestand der besonderen Passa-Erwartung richtig gesehen (anders K. G. Kuhn, Rez. in ThLZ 81, 1956, Sp. 683); vgl. auch J. van Goudoever, Biblical Calendars, 1959, S. 155 ff.

³⁾ E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957, BZNW 22, S. 1 f. Zur notwendigen Kritik vgl. H.-W. Bartsch, zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, EvTh 19, 1959, S. 116 ff.

⁴⁾ Vgl. auch neuerdings O. Cullmann, Petrus, 1960^a S. 231 ff.

eine einigermaßen tiefergehende Untersuchung der Ursprünge und Traditionsstadien ist dies jedenfalls unentbehrlich. Denn: wenn sich geschichtliche Stationen eines solchen Problems abzeichnen, dann haben sich doch auch meist schon Lösungen, die den Umständen nach freilich nicht mehr als Notlösungen sein konnten, herausgebildet.

Bereits die prophetische Überlieferung des Alten Testaments läßt ein Ringen mit dem Verzögerungsproblem und — wie zu erwarten — auch seine Bewältigung erkennen. Zwar ist gegenüber der späteren Situation ein bezeichnender Unterschied festzustellen, insofern keine ausgesprochene eschatologische Erwartung von dem Problem betroffen ist, sondern die prophetische Geschichts- und Gerichtsweissagung, doch besagt dies nichts. Erstere ist noch im Werden begriffen und letztere stellt zweifellos die Vorstufe für sie dar. Im großen und ganzen sind es drei Texte, welche aus der prophetischen Literatur ihrer eindeutigen Stellungnahme wegen herausragen (Hes 12, 21-25; 12,26-28; Hab 2,2 ff.). Ausschließlich ihre Geschichte soll im folgenden geschrieben werden, denn es zeigt sich, daß das Spätjudentum diese ihre Sonderposition erkannt und genützt hat. Dagegen liegt uns fern, vom Standpunkt des Alttestamentlers das Thema der Verzögerung der "Verheißung" allgemein systematisch abzuhandeln, und hieraus etwa Folgerungen für die neutestamentliche Problemlage zu ziehen. *Unsere Untersuchung bemüht sich bewußt aus der Erkenntnis der spät-jüdischen Bedeutung von Hab 2,2 ff. heraus um historisches Neuland, um für das urchristliche Problem der Parusieverzögerung Christi terminologisch, traditions-geschichtlich und motivstrukturell neue sachliche, nicht theologisch-dogmatische Aspekte zu erarbeiten.* Hier die Texte:

a) Hes 12, 21 — 25a: ¹⁾

„Und es ging an mich das Wort des Herrn: Menschensohn, was ist das für eine Redensart (משל), die ihr da im Lande Israels braucht: „Die Tage ziehen sich hinaus (ארכו הימים), mit allen Gesichtern (כל חזון) ist es nichts!“ ... Nein, sprich zu ihnen: „Die Tage sind nahe (קרבו הימים) und alle Gesichter treffen ein“ ... Ich der Herr werde reden! Was ich rede, wird geschehen, es wird sich nicht mehr hinausziehen (לא המשך עוד).“

Der Tatbestand des Nicht-Eintreffens verschiedener Weissagungen hat demnach schon in vorexilischer Zeit zu einem im Volke kursierenden 'Spottspruch' geführt! ²⁾ Wie sehr hier wirklich die Verzögerungsproblematik im Ansatz zur Tradition geworden ist, ergibt sich daraus, daß der Spruch in wenig veränderter Gestalt noch 700

¹⁾ Über Deutung und Trennung der beiden folgenden Hesekiel-Texte G. Fohrer, HbzAT I, 13, 1955, S. 66 ff., J. Herrmann, KzAT XI, 1924, S. 83 f.

²⁾ H. W. Wolff, Das Zitat im Prophetenspruch, 1937, BhzEvTh 4, S. 38, meint, es liege keine Notwendigkeit vor, die Bedeutung 'Volksspruchwort' an dieser Stelle auf 'Spottspruch' zu spezialisieren, übersieht dabei aber, daß für ersteres die Situationslosigkeit bezeichnend ist, vgl. auch O. Eißfeldt, Der Maschal im AT, 1913, BZAW 24 S. 68 ff. Anders V. 27 wo es sich um einen häufigen Einwand handeln dürfte, s. auch J. Herrmann a.a.O. S. 84.

Jahre später im jüdischen Volk gebräuchlich ist (2. Petr. 3,4)¹⁾. Die scharfe Reaktion des Propheten auf diese unverfrorene Gleichgültigkeit ist verständlich. Sie steht unter einem doppelten Aspekt: er verteidigt die Rechtmäßigkeit *aller* (seiner) Gesichte und betont ihre *baldige* Verwirklichung.

b) Hes 12, 26 — 28:

‘Und es erging an mich das Wort des Herrn: Menschensohn, siehe, das Haus Israel spricht: „Das Gesicht, das dieser schaut, geht auf viel spätere Tage (לימים רבים), und von fernen Zeiten (לעיתים רחוקות) weissagt er“. Darum sprich zu ihnen: So spricht der Herr: Alle meine Worte werden sich *nicht* mehr hinausziehen (לא תמשך עוד).’

Dieses weitere Diskussionswort setzt eine gegenüber dem vorherigen Zeugnis verschiedene Situation voraus. Dem Ausweg, die Prophetie für sich selbst nicht ernst zu nehmen, indem man ihren Gegenwartsanspruch leugnet, wird der Boden entzogen. Dabei stößt Hes auf eine Skepsis, welche sich speziell gegen die Aktualität seiner eigenen Prophetie richtet. Die Antwort ist dieselbe wie oben: verschärfte Betonung ihrer Gültigkeit und ihrer baldigen Erfüllung.

c) Hab 2, 3: ²⁾

‘Noch ist dem Gesicht (חזון) seine Frist gesetzt, ¹⁾doch es hastet dem Ende zu und trügt nicht. Wenn es verzieht, so harre darauf! Denn es kommt gewiß und bleibt nicht aus’.

In diesem Falle geht es nicht, wie bei Hesekiel, um eine offene Diskussion. Die Möglichkeit der Verzögerung der Prophetie wird von vornherein in Rechnung gestellt, dazu überdies durch eine Ermahnung, Ausdauer zu üben, gesichert. Man kann fragen, ob Habakuk nicht dieselbe Front im Auge hat wie Hesekiel; man kann auch fragen, ob selbst nicht er schon eine ältere Tradition fortsetzt (vgl. Jes 18,16 f.) ³⁾.

Wie immer man entscheidet, es bleibt unbestritten, daß bereits die alttestamentliche Prophetie mit dem Problem der Verzögerung ringt. Dabei kommt es nicht nur zu einer unisonen Lösung, soweit wir sehen, insofern die Notwendigkeit der Naherwartung nur umso mehr eingeschränkt wird, sondern auch zur Ausbildung einer technisch

¹⁾ Vgl. zB auch G. A. Cooke, The Book of Ezechiel, 1951², ICC, S. 135 ff.

²⁾ Zur Interpretation und Terminologie vgl. im folgenden. Damit, daß auch Hab an ‘Spruchgut des Volkes’ anknüpft, rechnet F. Horst, HbzAT I, 14², 1954, S. 180.

³⁾ So Cl. Westermann, Eine Begriffsuntersuchung (sc. ‘Hoffen’), ThV 4, 1953, S. 19 ff. 62. Über Habakuk als Jes-Schüler s. S. Mowinckel, He that cometh, 1956, S. 135 f.

anmutenden Terminologie. Daß auf diese charakteristischen Abschnitte in späterer Zeit, wo es nicht nur um ein 'prophetisches Gesicht', sondern um die endzeitliche Vision schlechthin ging, zurückgegriffen wurde, ließe sich folgern, auch wenn kein ausdrückliches Zeugnis hierüber bekannt wäre. In der Tat bezeichnen aber jene Texte die Grundlage einer sehr genau erfaßbaren Tradition.

ERSTER THEIL
ABRISS DER GESCHICHTE VON HAB 2, 3

ERSTES KAPITEL

DIE JÜDISCH-HEBRÄISCHEN ZEUGNISSE

1. HAB 2, 3 UND DAS ESCHATOLOGISCHE VERZÖGERUNGSPROBLEM IN QUMRAN

a) *Biblische Dialektik und theozentrisches Zeitverständnis — die Lösung des Habakukkommentars*

Im Habakukkommentar der Sekte von Qumran (VII, 5-12)¹⁾ erfährt das eingangs genannte Schriftwort Hab 2,3 bereits eine eigentümliche Auslegung. Die Sekte, welche offenkundig inmitten einer sich kühn entfaltenden, reichen apokalyptischen Vorstellungswelt steht, deutet die Stelle apokalyptisch 'auf das letzte Ende'²⁾. Mit ihrer Hilfe — das verdient einige Beachtung — beantwortet sie die erregende Frage der möglichen Verzögerung der messianischen Heilszeit³⁾. Auf Grund der prophetischen Aussage vergewissert

¹⁾ Die von C. Rabin, Notes on the Habakuk Scroll and the Zadokite Documents, VT V, 1955, S. 159 f., für diesen Abschnitt vorgeschlagene Transposition erscheint uns nicht genügend begründet.

²⁾ Zur Eschatologie des Habkom vgl. grundsätzlich K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, 1953, BzhTh 15, S. 278 ff. und H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, 1957, BzhTh 24, S. 51 ff. Zur eschatologisch-apokalyptischen Vorstellungswelt der Sekte im allgemeinen vgl. G. Molin, Die Söhne des Lichtes, 1954, S. 158 ff. (zum Habkom S. 79 ff.); ders. Qumran-Apokalyptik-Essenismus, Saeculum 6, 1955, S. 244 ff.; M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 1957, S. 216 ff. 220 ff.; W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumran and the New Testament, in NTSt 3, 1956, S. 12-30; 3, 1957, S. 195-210; A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, 1957 (zu Habkom S. 156 ff.). Auf eine detaillierte Lit.-Übersicht zu diesem Gegenstand können wir verzichten. Weiterführend vor allem Ch. Burchard, Bibliographie, in BZAW 76, 1957 und Rev Qumran.

³⁾ Zur Datierung vgl. die übersichtliche Darstellung bei K. Elliger a.a.O. S. 264 ff. 271. Die vorchristliche Entstehung ist heute wohl unbestritten. Was die umkämpfte Alternative: Hasmonäische Früh- oder Spätzeit betrifft, so möchten wir uns aus Gründen, die unsere Untersuchung nahelegt, für eine mittlere Lösung entscheiden. Vgl. dazu insbesondere M. Burrows, a.a.O. S. 104 ff.; H. H. Rowley, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls, 1952, S. 75 f.; ders. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls, ExpT 1952, S. 378 ff.; ders., The Kittim and the Dead Sea Scrolls, PEQ 88, 1956, S. 92 ff.; H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, 1958, S. 184 ff.; J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, Bd. II (zu Habkom) 1960 S. 137 ff.

man sich ¹⁾), daß sich das Gesicht über das "Ende" nur *verzögert* (VII, 9 יִתְמַחֶמָּה), auf keinen Fall aber 'ausbleiben' wird ²⁾). קָץ dürfte, wie in der vorrabinischen Literatur, den Anfangstermin der messianischen Zeit bezeichnen, der gleichgesetzt wird dem Anbruch der zukünftigen Welt ³⁾). Die prophetische Verheißung *steht nicht* für immer *aus*, wie es vielleicht scheinen mag (VII, 10 לֹא יֵאָחֵר; LXX οὐ μὲν χρονοῖται⁴⁾). Damit weist die Heilige Schrift einen willkommenen Ausweg aus dem an sich unvermeidlichen Dilemma des Problems. Man ist zuversichtlich und erwartet für die 'Menschen der Wahrheit' (VII, 10 אֲנָשֵׁי הָאֱמֶת), deren Hände im Dienste der Wahrheit nicht müde geworden sind, *dennoch* die baldige Heilszeit. Die 'letzte Endzeit' *zieht* sich für sie schließlich nur *hinaus* (VII, 12 בְּהִמְשֵׁךְ עֲלֵיהֶם הַקָּץ (הָאֲחֵרִין) ⁵⁾). Fester Inhalt der Hoffnung ist nach wie vor der Prophe tenspruch, daß das Gesicht dem Ende zueilt (Hab 2,3a; VII, 6 יִפֹּה לִקָּץ ⁶⁾) und *nicht* trügen wird ⁷⁾). *Sein Kairos steht nur an, ist aber keinesfalls als nahes Ereignis Illusion.*

¹⁾ Durch die Autorität des Lehrers der Gerechtigkeit! Vgl. K. Elliger, a.a.O. S. 276: '... in der Auslegung der eschatologischen Botschaft des Propheten liegt das besondere Charisma des Lehrers der Gerechtigkeit'.

²⁾ H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 50 Anm. 6, spricht mit Recht von der 'Andringlichkeit der Eschatologie' des Habkom (im Anschluß an K. Elliger a.a.O. S. 150-154. 268. 278-280).

³⁾ Vgl. Strack-Billerbeck I S. 949 f., IV, 2 S. 986. Ähnlich auch K. Elliger, a.a.O. S. 279, der unter dem 'letzten Ende' (bei ihm S. 191 'die letzte Zeit') den die gegenwärtige 'böse Zeit' zum Abschluß bringenden Abschnitt der Endzeit versteht. Vgl. auch J. Klausner, The Messianic Idea in Israel, 1955, S. 423 (Anm. 15).

⁴⁾ St. Segert, Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer, AO XXI, 1953, S. 237 (§ 191), schlägt vor: 'und wird kommen ohne Verzögerung', was aber nicht besonders glücklich ist. Eine 'Verzögerung' wird ja eindeutig zugestanden. Wogegen angegangen wird, kann nur das 'Ausbleiben' sein.

⁵⁾ H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 52 Anm. 8, verweist als interessanten Tatbestand auf die exegetische Differenzierung zwischen der letzten Zeit, die sich in die Länge zieht (Habkom VII, 7), und der letzten Zeit, deren Kommen sich verzögert (VII, 12). Er erklärt sich aus der nach wie vor gegebenen andringlichen eschatologischen Erwartung, vgl. oben Anm. 2 und 3. Wie das Urchristentum (und besonders Jesus!) lebte die Qumrangemeinde in der Spannung von Anbruch und allerletzter Erfüllung. K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, 1955, S. 78, dramatisiert uE zu unrecht, wenn er schreibt: 'Mit dem Tode des Lehrers der Gerechtigkeit wurden die eschatologischen Naherwartungen schwer(!) enttäuscht'. Über dieses Dilemma half gerade eine Stelle wie die unsrige hinweg.

⁶⁾ So M. Burrows, a.a.O. S. 305; G. Molin, a.a.O. S. 14, 4 'es keucht dem Ende zu'. Auch St. Segert, a.a.O. S. 231 (§ 152 f.) spricht sich für eine Med. gem.-Form (Kal od. Hiph von פוּחַ) aus. Gegen K. Elligers Übersetzung (S. 191 'sie [sc. die Schauung] spricht vom Ende') scheinen früh nachweisbare Hab 2, 3-Zitate (vgl. unten) zu sprechen, doch ist sie hier grundsätzlich nicht unmöglich. Vor

Das Schriftwort Hab 2,3 erfüllt im Denken der Sekte einen doppelten Zweck: es warnt vor einer allzu enthusiastischen Naherwartung, die schließlich unkontrollierbar würde und womöglich gar zu völliger Resignation führte, hält aber dessen ungeachtet den Glauben an ein baldiges Kommen der verheißenen Heilszeit aufrecht ¹⁾. Vielleicht kann man sogar sagen, daß die angespannte Erwartung in eine vertiefte, weniger problematische Hoffnung umgesetzt wird. Es ist eine für zeitgemäße Begriffe mit sehr gewichtigem theologischen Argument gefahrlos gemachte Naherwartung oder wenigstens ein theologischer Versuch in dieser Richtung ²⁾.

F. Nötscher bestreitet die 'eschatologische Mentalität' (Vermès) der Sekte ³⁾, kann ihr aber nichts Überzeugendes entgegensetzen ⁴⁾. Die Alternative 'nahe messianische' oder 'ferne eschatologische' Zukunft sollte nicht angewandt werden ⁵⁾, denn die messianische Zukunft ist in diesem Schrifttum als schon nahe verstanden und damit auch die eschatologische. Hier sollte am wenigsten schematisiert werden ⁶⁾! Die skizzierten Ausführungen waren für die Sekte eminent aktuell. Die nachdrückliche Hervorhebung des Verzögerungs-Gedankens wäre sonst unverständlich. Die Unterscheidung von messianischem und eschatologischem Zeitalter kann gegen den Tatbestand der Naherwartung der Sekte nicht ins Feld geführt werden, weil beide zusammengehören und eine unteilbare Hoffnung bilden, wie sie auch im Rabbinentum des ersten christlichen Jahrhunderts immer wieder aufklingt und in der apokalyptischen Literatur dieser

allem, wenn 'was die Propheten geredet haben' (Habkom VII 5) diese Wendung umschreiben sollte (!). Wahrscheinlicher könnte allerdings noch der Sinn sein 'bezieht sich geheimnisvoll auf das Ende' (vgl. W. Nowack HkzAT III, 4, 1922³, S. 270; Gesenius Wb 1949¹⁸, S. 636a). Th. H. Gaster (zSt) erinnert an eine gleichlautende Wurzel, erhalten im Syr. und Arab., mit der Bedeutung 'schwach, entkräftet, träge sein'. Die Übersetzung 'though it lag toward the moment' stellt aber zweifellos eine Überinterpretation des **יָפֹחַ לֵקֶץ** dar.

¹⁾ St. Segert, a.a.O. S. 231 (§ 190): 'Das in DSH 7, 6 und MT 2, 3 identische **וְלֹא יָכֹז** läßt sich zwar besser als gewöhnlicher beigeordneter Verbalsatz 'und wird nicht betrügen' übersetzen, aber auch als Zustandssatz 'ohne Betrug' gibt es Sinn'.

²⁾ H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 53, spricht zutreffend von einer 'ungeduldigen Enttäuschung', vermerkt auch richtig die gleichbleibend 'angespannte Eschatologie' (S. 66) (gegen H. Bardtke, Die Handschriftenfunde vom Toten Meer, 1952, S. 141). Auch K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958, S. 91, spricht neuerdings (s. aber oben S. 8 A. 5) von einem Zeugnis der 'Glaubenszuversicht'.

³⁾ Es ist wichtig zu sehen, daß die Sekte hier schon auf Grund der Schrift zu einer Lösung des Problems der 'Parusieverzögerung' gekommen ist!

⁴⁾ F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (BbB 10), 1956, S. 164.

⁵⁾ Vgl. a.a.O. S. 165.

⁶⁾ A.a.O. S. 167.

⁷⁾ K. Schubert, Die Gemeinde, S. 91: '... die eigene Zeit ist eben die Endzeit'. Vgl. W. Bousset — H. Greßmann, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1926³, S. 243 ff. 249.

Zeit üblich ist ¹⁾. F. Nötscher geht auf eine Auseinandersetzung mit der Terminologie der ältesten jüdisch-rabbinischen Literatur überhaupt nicht ein ²⁾.

K. G. Kuhn ³⁾ und mit ihm die anderen, gegen die sich Nötscher richtet: Bardtke, Elliger, Molin, Vermès, Brownlee, haben von Anfang an mit ihrer Beurteilung des eschatologischen Charakters der Qumran-Gemeinschaft den richtigen Weg beschritten. Von neueren Arbeiten ist besonders A. S. van der Woude (s.o. S. 7 A. 2), der die konkrete Erlöser-Erwartung umfassend darstellt, zu nennen und H. H. Rowley (Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls, 1957), der die Ursprünge des apokalyptischen Denkens der Sekte aus Zeitergebnissen des 2. Jhs ableitet.

So meinen auch wir, daß diese Ausführungen des Habkom eine Gemeinde voraussetzten, deren Standort ausgesprochen eschatologisch orientiert ist. Der Begriff (קץ = τέλος Daniel LXX) ist in ihrem Denken schlechterdings zum Terminus des eigenen endgeschichtlichen Standortes geworden. Jetzt schon erfüllt sich die 'Endzeit der Bosheit', 'die böse Zeit' (קץ הרשע V. 7; vgl. auch CD VI, 10; 6, 14). Für die Gemeinde, die sich selbst als „letzte Generation“ הדור האחרון II, 7; VII, 2 = γεγενῆσθαι weiß, steht nur noch die 'endliche Erfüllung des Telos' an (VII, 2 גמר הקץ), eine Kategorie, entwickelt aus der Erfahrung der Verzögerung ⁴⁾.

Die Ausführungen von Habkom VII in Verbindung mit dem biblischen Text eröffnen einen wichtigen Aspekt. Der Ausdruck לא יאחר vereinigt, führt man den Abschnitt auf seinen Kern zurück, das mäßigende Noch-nicht und das eschatologisch gespannte Bald nahezu allein in sich. Ihm ist jedenfalls die Schlüsselposition eigen. Oben haben wir das Pi. Impf. von יאחר, wie es gewöhnlich geschieht, durch 'ausbleiben' wiedergegeben ⁵⁾. Doch trifft diese Übersetzung nicht den ganzen, in einer jüdischen Auslegung erfaßbaren Gehalt der Aussage. Der rabbinische Exeget konnte das Pi. Impf. יאחר, das in der Tat mit der intransitiven Bedeutung die kausative unmittelbar antönt, interpretieren als 'ausbleiben machen', d.i. 'aufhalten' (!) ⁶⁾.

¹⁾ Anders Nötscher, a.a.O. S. 167. Die neuerliche Sichtung dieses Sprachgebrauchs durch H. Braun liefert ein eindeutiges Ergebnis, vgl. a.a.O. Bd. I S. 51 Anm. 4 (Habkom); S. 32 Anm. 1 (Sektenregel). Für den nicht-eschatologischen Bedeutungsradius der Zeit-Termini קץ, מועד und עת finden sich schon umfangmäßig sehr wenig Belege. Auch für die Damaskusschrift ist in dieser Beziehung der grundsätzliche eschatologische Tenor keine Frage, H. Braun, a.a.O. S. 111 Anm. 1.

²⁾ Weitere Parallelen für den Zentralbegriff קץ Str. B. IV, 2 S. 1013 ff.; zur Verwendung bei der Sekte vgl. auch M. Burrows, a.a.O. S. 220 f. M. Wallenstein, Some Lexical Material in the Judean Scrolls, VT 4, 1954, S. 211 ff., gibt allzu entlegene Vorschläge.

³⁾ K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47, 1950, S. 208 f.

⁴⁾ Vgl. hierzu vor allem E. Oswald, Zur Hermeneutik des Habakukkommentars, ZAW, 68, 1956, S. 249; K. Schubert, Die Gemeinde, S. 88 ff.

⁵⁾ G. Molin, a.a.O. S. 14, 10; M. Burrows, a.a.O. S. 306, 1.

⁶⁾ Eine ausführliche Erörterung des sprachlichen Tatbestandes geben wir unten Abschn. V.

Er brauchte also nur nach dem Urheber des in dem Begriff und überhaupt im Zusammenhang bezeichneten Geschehens fragen — nach Gott. Dieses Denkverfahren lag zweifellos nahe. Hinzukommt, daß **יֵאָחַר** auch in der Bedeutung eines Pual gelesen werden konnte, was gleichfalls direkt zum Sinn des 'Verzögert-werdens' (= *Aufhaltens*) hinführt und das Objekt unmittelbar mit dem Subjekt des Kommenden (nicht 'Gesicht') verbindet. Daß dies als naheliegend wirklich geschah, beweist die aramäische Übersetzung des MT in Gestalt der Targumim (s.u.). Wie sehr allem Anschein nach schon der Habkom ebendiese Seite der Bedeutung von **יֵאָחַר** in seine Auslegung von Hab 2,3 einberechnet hat, ist aus dem ausdrücklichen erklärenden Hinweis ersichtlich: 'Denn alle Endzeiten Gottes kommen ihrer Ordnung gemäß (zu ihrer Bestimmung), wie er es für sie festgelegt hat in den Geheimnissen seiner Klugheit' (VII, 13 **כֹּל קִצֵּי אֵל יִבְּרָא לְחִכּוֹנָם כְּאִשְׁרֵי חֻקָּא**). Mit anderen Worten: soweit man überhaupt von einem 'Verzögern' der messianischen Heilszeit sprechen kann, sind es Gottes feste Pläne, die deren Verwirklichung im Augenblick aufhalten. Grundsätzlich besteht freilich kein Zweifel darüber, daß diese 'nicht ausbleiben wird' ¹⁾ **אָחַר** (Pi. Impf.) hat in diesem

¹⁾ Für die spätjüdische Vorstellung von dem festgesetzten Weltplan Gottes verweisen wir zur Orientierung auf Str. B. IV, 2 S. 977, III S. 174 ff. Je theozentrischer sie zum Ausdruck gelangt, umso höher wird man sie meist chronologisch fixieren können. Die theozentrische heilsgeschichtliche und endgeschichtliche Schau haben Sekte und Synagoge nachweislich immer mehr abgebaut. Ein Theozentrismus reinsten Wassers spricht aus der Lehre vom 'Buch des göttlichen Weltplanes' bzw. aus der Lehre von den 'himmlischen Tafeln', auf denen der Weltplan und die Lebensordnung Israels verzeichnet sind. Die Vorstellung blüht in der frühen Makkabäerzeit (Dan 10, 21. 14; 7, 10 (hierzu vgl. Str. B. III S. 175); äth. Henoch 93; 91, 12-17; 103, 2 f.; 106, 19-107, 1; 108, 6 f.; Jub 32, 21ff.; 23, 32 u. v.a.; Test. Ass. 7 u.a.). Daß sie auch ausgerechnet im Schrifttum von Qumran in Form der '*lex insculpta*' eine zentrale Position innehat (vgl. W. Nauck, *Lex insculpta* (**חֻק חַרֹּת**) in der Sektenschrift, ZNW 46, 1955, S. 138 ff.), muß für die zeitliche Festlegung des verarbeiteten Materials zu denken geben, vgl. 1QH I, 24: 'Das Ganze ist eingegraben vor dir mit einem Gedächtnisgriffel für alle ewigen Zeiten' (gemeint sind die 'wunderbaren Geheimnisse' s.u.). Besonders aber auch für unseren Zusammenhang, denn Hab 2, 1 f. (!) wird vom Habkom im Sinne der Lehre von den 'himmlischen Tafeln', welche enthalten, was 'über die letzte Generation kommen wird' (VII, 1 f.), gedeutet. Zur Auseinandersetzung um diesen Topos vgl. auch LevR 18 (118a), wo von R. Jose dem Galiläer überliefert ist (um 150): „Die Tafeln (Ex 32, 16) waren ein Werk Gottes und die Schrift vom Schrift Gottes, **חַרֹּת** auf die Tafeln lies nicht **חֻרֹת**, sondern **חַרֹּת**“

(= Freiheit). Noch mehr! Man behauptet, daß Habakuk die Offenbarung der Geschehnisse der Endzeit für den 'Lehrer der Gerechtigkeit' — und doch allem Anschein nach nur für ihn, dem 'Gott alle die Geheimnisse der Worte seiner Knechte, der Propheten, kundgetan hat' — habe niederschreiben müssen. Für den Lehrer (s. Betz, Offb. S. 73 ff.) wird höchster Offenbarungsanspruch erhoben.

Zusammenhang den Sinn des "veranlaßten Ausbleibens", des "Ausbleibens" zufolge eines hemmenden Faktors¹⁾ — eben Gottes Heilsplans.

Es ist nötig, auf Habkom VII und seine Theologie noch etwas näher einzugehen.

Die reich entfaltete Terminologie der Sekte in bezug auf das Ausbleiben der erwarteten Heilszeit ist auffallend. Was veranlaßte sie? Gewiß die Aktualität des Problems! So sehr man auch immer wieder gehofft und gewartet haben mag, Gott griff nicht mit einem übernatürlichen Akt ein, was etwa Dan 9,19 voraussetzt²⁾. Die Folgen lassen sich ahnen: 'Es mußte die Not der 'Sekte' werden, wie sie bei fortschreitender Zeit mit dieser hochgespannten Erwartung fertig wurde' (Elliger)³⁾. Aus dem Kommentar geht hervor, daß man die Lösung in der Heiligen Schrift des Alten Testaments selbst fand. Im Zusammenhang damit entwickelte sich eine wohl mehr und mehr technisch gewordene Terminologie.

Abgesehen von den im Schriftbeweis selbst vorkommenden Begriffen **יְתַהַמְמָה** und **יֵאָחַר** spricht man von einem **יֵאָרֵךְ**, d.i. 'in die Länge ziehen' des letzten Endes (VII, 7). Es ist nicht ausgeschlossen, daß für diese Formulierung die in mancher Beziehung mit Hab 2,3 verwandten Ausführungen Hes 12, 21 ff. fruchtbar gemacht wurden⁴⁾. Schon dort ringt man mit dem gleichen Problem und es findet sich der gleiche Sprachgebrauch vor: **יֵאָרְכִי הַיָּמִים וְאֵבֶד כָּל־חַוֵּן**⁵⁾. Hinzu tritt Habkom VII, 7 die Aussage von dem **יֵתֵר**, d.i. (nach freier, vielleicht sinngemäßer Wiedergabe) das 'Ausdehnen'⁶⁾

Die Vorstellung einer definitiven Festlegung der Endgeschichte ist keine Frage (vgl. auch Ass. Mos. 12, 4: 'alles hat er vorhergesehen und vorherbestimmt'). Eine solche Konzeption ist nur der der zitierten Stellen des Henochbuches vergleichbar! Theologie und Sachgehalt sprechen dann aber gleichfalls mehr für die 1./2. Hälfte des 2. Jhs v. Chr. Die Abfassung selbst mag später erfolgt sein.

¹⁾ Vgl. die lexikographische Aufgliederung des Bedeutungsinhaltes bei Koehler-Baumgartner 1953, S. 31b: 1. *aufhalten*, 2. *zurückhalten*, 3. *sich lange aufhalten*, 4. *säumen, zögern*; s. auch Gesenius, Wb. 1949¹⁸ S. 25b; G. Dalman, Hwb, 1938³, S. 13b: Pa. 1. *auf- zurückhalten*; 2. *säumen, sich verweilen*, Aph. 1. *zurückhalten*, 2. *zögern, später tun*.

²⁾ Vgl. unten S. 51 f.; dazu Habkom VIII, 1 (**יֵצִילֵם !**).

³⁾ K. Elliger, a.a.O. S. 194 f.

⁴⁾ So a.a.O. S. 192, 195.

⁵⁾ Über die Bedeutung des Propheten Hesekiel für die Sekte vgl. E. Stauffer, Probleme der Priestertradition, ThLZ 1956, Sp. 140 u. Anm. 28; M. Black, Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls, Studia Patristica I. 1 (TU 63) 1957, S. 441 ff. 458 f.

⁶⁾ K. Elliger, a.a.O. S. 191 f.; W. Gesenius, Wb. S. 328a. Freilich ist **יֵתֵר** so etwas extrem festgelegt. Auch Th. H. Gaster (zSt): 'may be protracted beyond anything which the prophets have foretold'.

all dessen, was die Propheten geweissagt haben ¹⁾. Genauer wird man wohl den Begriff wiederzugeben haben mit 'ein Rest bleibt noch übrig' bzw. 'steht noch aus' ²⁾. Daß hier Umschreibungen ein und derselben Sache vorliegen, ist offenkundig. Im weiteren Verlaufe ist noch davon die Rede, daß sich die letzte Endzeit 'hinauszieht' (VII, 12) ³⁾. Man achte jedoch darauf, daß **המשך** auch 'aufgeschoben werden' bedeutet (Niph. Inf.), ein Sinn, der sehr wohl passen könnte, da in den folgenden Ausführungen Gott ausdrücklich als Souverän der Zeit genannt wird ⁴⁾. Wieder könnte dann vor allem an eine Übernahme der Begriffe aus Hes 12,25.28 gedacht werden. Jes 13,22 (**ימיה לא ימשכו**), worüber noch zu handeln ist, wurde zweifellos früh in die sich um Hab 2,3 gruppierende Tradition einbezogen ⁵⁾. Es ist möglich, daß gerade mit **המשך** auf jene transitive Bedeutung des **אחר** Pi. zurückgegriffen ist. Schließlich kommt aber in all diesen genannten Begriffen etwas von dem zum Ausdruck, was man in **אמ יתמהמה** und wohl vor allem in **לא יאחר** im Zusammenhang des Verses Hab 2,3 angedeutet sah: das Wissen um die drohende Unberechenbarkeit des nahen Anbruches der Heilszeit, über deren Kommen aber freilich in jedem Fall Gott allein verfügt.

Demnach hat die der Sekte eigene Vorstellung von der letzten Endzeit vornehmlich zwei Bedeutungsvarianten und Gesichtspunkten Rechnung getragen. Einmal, daß sie sich in die Länge zieht, daß ein bestimmter Zeitraum — von Gott gewollt und gesetzt — noch abnehmen muß, zum anderen, daß der mit der letzten Endzeit gegebene Anbruch der messianischen Zeit hinausgeschoben und so durch Gottes Ratschluß selbst 'aufgehalten' wird — freilich nur vorläufig. Dieses *statische* Verzögerungsdenken schiebt sich deutlich in den Vordergrund ⁶⁾. Es ist letztlich **לא יאחר**, das dabei die Unmöglichkeit des *Säumens*, des *Ausbleibens* der Erlösung als eines sich abwickelnden, vorläufig aber gestoppten Planablaufs besagt. **המשך** als "aufgeschoben werden" verstanden, vielleicht auch **יתר** als "steht noch aus", könnten gleichfalls für diesen vom Habkom

¹⁾ Die Präp. **על** bedeutet wohl nicht 'über alles hinaus', sondern — wie üblich — 'gemäß, in Hinsicht auf', vgl. Koehler-Baumgartner, S. 704a.

²⁾ Für die anzunehmende Piel-Bildung ist dieser Bedeutungsinhalt wahrscheinlicher, vgl. M. Jastrow Bd. I S. 604b (unt.), ein Tatbestand, den auch K. Elliger würdigen muß (a.a.O. S. 191).

³⁾ So z.B. Molin, Burrows, Elliger, Gaster.

⁴⁾ Gesenius Wb S. 468b.

⁵⁾ Vgl. unten S. 57 ff. 118.

⁶⁾ Es muß als typisch hebräisch gelten. Vgl. unten S. 163 ff.

herausgelösten statisch-transitiven Bedeutungsradius sprechen, wie auch ארך in der rabbinischen Exegese weniger das Sich-in-die-Länge-Ziehen eines Zeitraums meint als das Verschieben eines darin stattfindenden Geschehens (vgl. unten den Begriff der 'Langmut' zum Gericht).

b) *Der Aufhalt-Gedanke im Buch der Mysterien*

Weitere aufschlußreiche Gedanken zu dem offenbar vielverhandelten Verzögerungsproblem liegen im sogen. 'Buch der Mysterien'¹⁾ vor. Die Ausführungen weisen sowohl Linien zu der Stelle im Habkom wie auch zu 2. Thess 2 auf, ein Tatbestand, den man nicht für zufällig wird halten dürfen. Er soll uns später noch beschäftigen²⁾. Nach Aussagen über die 'Geheimnisse der Bosheit' (col. I, 2; vgl. 2. Thess 2, 7) und den scheinbaren Sieg der 'Abkömmlinge der Bosheit' (מולדי עולה I, 5), der Herrschaft der Finsternis über das Licht (col. I, 6), wird der endgültige Triumph der göttlichen Gerechtigkeit geschildert: כן יתם הרשע לעד והצדק יגלה כשמש תכון תבל וכול תומכי רוי פלא אינמה עוד ודעה תמלא תבל ואין שם לעד אולת נכון הדבר לבוא ואמת המשאומזה יודע לכמה כי לוא ישוב אחור³⁾.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Wendung רוי פלא auf die *eschatologische* Geheimoffenbarung⁴⁾ abzielt, deren Inhalt vor allem die Gottesherrschaft ist, von deren baldigem Anbruch der Sektenlehrer im besonderen weiß. So heißt es etwa 1 QH I, 21: 'Du hast mein Ohr für die wunderbaren Geheimnisse geöffnet' (s. auch IV, 27; 1 QS 11, 3 ff.) und im folgenden hören wir, daß sie vor Gott eingegraben sind 'für alle ewigen Zeiten'⁵⁾. K. Schubert

¹⁾ P. D. Barthélemy — J. T. Milik, Qumran Cave I, 1956, S. 102 ff.

²⁾ Vgl. unten S. 98 ff.

³⁾ 'Dann wird das Böse für immer verschwinden. Aber die Gerechtigkeit wird offenbar werden wie die Sonne. Die Welt wird fest stehen. Und alle, die *aufhalten* die wunderbaren Geheimnisse, werden nicht mehr sein (Barthélemy — Milik: qui *detiennent* les mystères merveilleux ne seront plus). Und die Erkenntnis wird die Erde füllen und es wird dort keine Torheit mehr geben. Festbestimmt ist das Wort, daß es eintrifft, und die Weissagung ist wahrhaftig. Dadurch sollst du wissen, daß sie nicht widerrufen wird'.

⁴⁾ H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 17; 23, 3 (= 'eschatologische Belehrung'); 51, 2; 52: 'man besitzt jetzt alle Geheimnisse, es geht jetzt um die volle eschatologische Offenbarung'. Vgl. auch E. Oswald, a.a.O. S. 251 ff.; E. Vogt, S. J., 'Mysteria' in *textibus Qumran*, Bi 37, 1956 S. 247 ff.; O. Betz, *Offb.* S. 82 ff.

⁵⁾ Vgl. bMeg 3a (Goldschmidt IV, S. 8), wo ebenfalls 'messianische Zeit' (Ende) und 'Geheimnis' einander entsprechen! Die Stelle Dan 2, 18 f. 27-30 ist womöglich für das zeitgenössische Milieu der Wendung aufschlußreich. Selbst in der urchristlichen Gemeinde findet dieser eigentümliche esoterische Sprachgebrauch noch seine Anwendung: Mk 4, 11 (s. dazu H. Braun, a.a.O. Bd. II S. 21 Anm. 4). Ähnlich Apoc Joh 10,7!

will nur die Erkenntnis als Arkanbesitz der Gemeinde darunter verstehen¹⁾. Von den 'wunderbaren Geheimnissen'²⁾, doch des Heils, wird gesagt, daß sie von denen, die auf der Seite der Finsternis und Gesetzlosigkeit stehen, 'festgehalten' werden (תומכי ריו פלא)³⁾, bis diese mit dem Anbruch der Heilszeit für immer beseitigt werden. Offenbar liegt auch hier dieselbe statische Anschauung über die Retardation der Erlösung zugrunde wie im Habkom. Molin übersetzt gleichfalls: "die zurückhalten die Geheimnisse"⁴⁾. An anderer Stelle⁵⁾ hat J. T. Milik den umstrittenen Ausdruck entsprechend wiedergegeben: *et omnes qui detinent* (Anm.: cf. Rom 1, 18) *mysteria (mirabilium) non erunt amplius*.

F. Nötscher bietet eine wenig überzeugende Erklärung⁶⁾: „Die Kenntnis (Geheimnisbelehrung zur Führung eines 'vollkommenen Wandels') anderen Berechtigten vorzuenthalten תמך, erscheint, wenn 1 Q 27 I, 7 richtig interpretiert ist, sogar als ein Unrecht, und die es tun, werden in der Endzeit ebenso ausgetilgt wie die Torheit, so daß nur noch Erkenntnis (דעה) den Erdkreis füllt." Der Grund, meint Nötscher, sei verständlich. Die Kenntnis der Geheimnisse diene nicht der bloßen Wiß- und Neugier, sondern der rechten *praktischen* Lebensführung, wie sie das Ziel der Gemeinschaft ist. Bei dieser rein moralischen Interpretation des Begriffes, so müssen wir betonen, bleibt zu Unrecht außer acht, daß die Grundhaltung der Sekte z.B. nach Habkom VII die gespannte Erwartung des Kommens Gottes und der neuen Welt ist. Dieser Gedanke ist doch wesentlicher Inhalt des Begriffes „Geheimnis"! IV. Esra VII, 2, 4 parallelisiert beispielsweise den Ausdruck 'Geheimnisse der Zeiten' mit 'Ende der Fristen'. תמך kann nicht „vorenthalten" meinen, da dieses Wissen esoterisch gehütet wird⁷⁾, muß andererseits, da die Aussage den Blick auf die eschatologische Zukunft lenkt und die *Vernichtung* der תומכי ריו פלא androht, doch einen *negativen* Sinn haben: es bleibt als Möglichkeit nur „abhalten". (so auch J. Maier zSt).

Eine andere Deutung vertritt I. Rabinowitz, der übersetzt: *) 'And all the *adherents* of the mysteries (of Belial) are to be no more.' Ihm muß entgegnet werden, daß das Verständnis der Wendung als „Anhänger" der Geheimnisse

¹⁾ K. Schubert, Die Gemeinde, S. 62 ff. Dagegen spricht auch der Ausdruck 'Geheimnis *deines* Wunders'. Hinzukommt, daß das Schöpfungsgeheimnis zugleich als Erlösungsgeheimnis gewertet wird.

²⁾ Vgl. bes. den Begriff des 'kommenden künftigen Geheimnisses', 1 Q 26 I, 1.4 u.a.

³⁾ An der Stelle 1QH fr. 1 (pl. 53, 10) ist תמך mit der Präp. ב verbunden, wobei die übliche Bedeutung 'festhalten, fassen' vorliegt (Koehler-Baumgartner S. 1032a). Für 'abhalten, zurückhalten' finden sich keine klaren Belege, doch fordert der Zusammenhang diese Übersetzung, vgl. Barthélemy-Milik z.St.

⁴⁾ G. Molin, a.a.O. S. 43.

⁵⁾ J. T. Milik, *Elenchus textuum ex caverna Maris Mortui*, VD 30, 1952, S. 43.

⁶⁾ F. Nötscher, a.a.O. S. 74 (S. 71 ff.).

⁷⁾ H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 17.

⁸⁾ I. Rabinowitz, *The De Vaux Fragment of an unknown Work*, JBL 71, 1952, S. 19 ff. 21.27 f. Ähnlich Dupont-Sommer: 'die (zu Unrecht) in Besitz genommen haben'.

Belials" weder durch den Kontext gestützt ist ¹⁾, noch dem Begriff der 'wunderbaren Geheimnisse' gerecht wird.

Verschiedene Anklänge an Habkom sprechen für das von uns bevorzugte Verständnis, wonach es um die 'aufgehaltene' Endoffenbarung geht. Die Aussage, die Welt werde voller Erkenntnis sein, stellt eine wörtliche Verwendung von Hab 2, 14 dar ²⁾. Auch die folgende Erwägung, ob nicht alle Völker die 'Bosheit' hassen werden, könnte durch die Auslegung von Hab 2,5 ff. motiviert sein ³⁾. Die Wendung נכון הדבר לבוא ואמת המשא erinnert stark an Habkom VII, 13 bzw. Hab 2,3. Parallelen wie Dan. 8,17.19.26 sind selbst wiederum von Hab 2,3 abhängig und verdienen auf jeden Fall Beachtung ⁴⁾. Sie zeigen, daß der Topos in der makkabäischen Kampfzeit mit ihrer glühenden Erwartung zu Hause ist. Als gedankliche Parallele kann dazu der obige Abschnitt aus Hes 12 dienen (משך Niph. = *hingehalten* sein), dessen Bedeutung man für die Sekte wohl voraussetzen muß. Der dortigen Betonung der Gewißheit der Weissagung entspricht hier die Aussage ihrer Unwiderruflichkeit (לא ישוב אחר) par. s. unten S. 62).

Ein zwingendes Argument für unseren Versuch, die Aussage vom 'Festgehalten-werden der himmlischen Geheimnisse durch die gottfeindlichen Kräfte in dieser Welt dem Vorstellungskreis von Hab 2, 3 zuzuordnen, läßt sich selbstverständlich nicht erbringen. Bleiben auch Fragen, so spricht aber doch vieles dafür, daß er zu jenen Überlegungen gehört, die sich zur Verzögerung der Heilszeit äußern ⁵⁾. Ist dem so, dann zeichnet sich hier schon — was nicht übersehen werden darf — eine interessante Abwandlung der theozentrischen Hab 2, 3-Auslegung ab. Sie ist genau genommen eigentlich sogar aufgegeben, insofern das Problem zur menschlichen Schuldfrage hin verschoben wurde. Als Ursache für die Verzögerung wird nicht wie sonst Gottes Ratschluß genannt, obwohl ihm dieser Gedanke zweifellos übergeordnet ist, sondern der erlösungsfeindliche Wille der 'Abkömmlinge der Bosheit'. Eine eigentümliche Verschiebung des theologischen Axioms vom festgelegten Heilsplan Gottes, die sich hier unmißverständlich ankündigt! Es ist darauf zu achten, ob und inwieweit sie an anderer Stelle ihre Kraft entfaltet.

c) *Exkurs: Der Brief des Chasdai*

Allgemein gilt, daß im 'frommen' jüdischen Sektentum die Heilsver-

¹⁾ Die Ausgabe von Barthélemy-Milik gibt über die schwer lesbare Textstelle (s. Sukenik, Meg. Gen. II S. 53) Auskunft.

²⁾ Vgl. bes. auch Test. Levi 18, 5. Habkom X, 14-XI, 2 fällt wegen schlechter Überlieferung zum großen Teil aus, doch lassen sich Berührungen mit unserer Stelle erwägen (bes. Hab 3, 3 f.).

³⁾ Vgl. Habkom VIII, 8 f.

⁴⁾ Vgl. unten S. 49 ff.

⁵⁾ Eine Feststellung, die im Verlaufe unserer Untersuchung noch weiter begründet werden soll. Auch Barthélemy-Milik (a.a.O. S. 105) setzen für die zitierten Stellen gewisse ideengeschichtliche Zusammenhänge voraus.

zögerung ein brennendes Thema darstellt. Sehen wir recht, so hat dieser Tatbestand noch in dem Brief des Chasdai aus dem 10. Jahrhundert an den König der Chazaren (spätestens im Jahre 961 geschrieben) einen entfernten Niederschlag gefunden ¹⁾. Bezeichnenderweise ist selbst dort noch von den 'verschobenen Zeiten' die Rede. Die Ausführungen, in denen im großen und ganzen eine verlässliche Tradition nachwirken dürfte, welche wohl weniger mit der Qumran-Sekte als mit einer verwandten, späteren Gruppe in Verbindung zu bringen ist ²⁾ — man wird vor allem an die Maghariten ³⁾ denken —, lauten (nach St. Segert):

'Dann haben sie (sc. die vom Heer der 'Kasdäer' verfolgten jüdischen Frommen) die Torarollen und heiligen Schriften in einer Höhle verborgen, und darum beteten sie in der Höhle (על זאת מתפללים). Und der Bücher wegen (בשביל) lehrten sie ihre Söhne abends und morgens zu beten, bis lange Zeit verging (עד אשר משכו העתים) und wegen des großen Zeitabstandes (וברוב הימים) haben sie vergessen, und wußten nicht mehr, warum sie in der Höhle zu beten gewohnt waren.

Nach geraumer Zeit kam ein Jude und trachtete den Grund zu erkennen. Er kam in die Höhle und fand sie voll von Büchern. Er hat sie herausgeholt. Und von jenem Tage an und fernerhin haben sie ihre Aufmerksamkeit auf das Lernen der Tora gerichtet'.

Warum betete man? Doch nicht der Bücher wegen, sondern getrieben von ihrem Inhalt. Warum betete man so konsequent morgens und abends? Gewiss nicht auf Grund einer bloßen Sitte, sondern weil man anfangs noch in der gespannten Erwartung des messianischen Erlösungstermins lebte. Der Enthusiasmus der Anfangszeit ging selbstverständlich den späteren Generationen verloren, wobei man zu einer gemäßigten Haltung zurückfand. Aber das Wissen um das 'Verschieben' und den 'Verzug' (zu den hebr. Termini vgl. Hes 12,26 ff.) blieb in der Erinnerung haften. Zweifellos hat die Aussage משכו העתים (ed. Kokovcov S. 17 Z. 4) im Rahmen des Berichtes nur einen Sinn, wenn sie von der Enttäuschung der messianischen Erwartung her erklärt wird, vermutlich einer sehr nachhaltigen. Die freie Übersetzung St. Segerts läßt dies nicht klar erkennen. Ist die Höhlensekte mit den Maghariten in Verbindung zu bringen, was wir annehmen möchten, dann kann der behauptete ursprünglich hochgespannte Messianismus auf Grund der nachweisbaren Wirkung auf die jerusalemische Karäergemeinde weiter für erwägenswert gehalten werden ⁴⁾.

d) *Ausblick*

Ohne einen näheren Zusammenhang mit Qumran zu behaupten, stellen

¹⁾ St. Segert, Ein alter Bericht über den Fund hebräischer Handschriften in einer Höhle, AO XXI, 1953, S. 263-269.

²⁾ Vgl. St. Segert, a.a.O. S. 264 (Anm. 9). Wird man das Echtheitsproblem bei einem so späten Dokument auch nicht unterschätzen dürfen, so gilt doch in diesem Fall, daß die Zweifel vor allem das Antwortschreiben betreffen. St. Segerts Urteil (auf Zajackowski beruhend; Anm. 9 u. 10), zumindest die in dem Brief fixierte Tradition als alt und zuverlässig zu werten, wird man akzeptieren können.

³⁾ Hierzu neuerdings E. Bammel, Höhlenmenschen, ZNW 49, 1958, S. 77 ff.

⁴⁾ Vgl. E. Bammel, a.a.O. S. 87.

wir fest, daß die Verzögerungsthematik auch hin und wieder in der Karäer-Literatur begegnet. Terminologie und Lösung erweisen sich wenig verschieden. Wie auch dort bezeichnet grundsätzlich die Spannung des Bald und Noch-nicht die Antwort auf alle mit der Erwartung gestellten Fragen (vgl. P. Kahle, Masoreten des Westens, 1927)¹⁾.

Noch eine andere Gruppe von Texten, die in diesen Sektenkreisen eine gewisse Bedeutung gehabt haben kann, möchten wir nennen. Es handelt sich um die gleichfalls durch P. Kahle bekannt gewordenen liturgischen Gedichte (Keroboth) zu den 24 Priesterordnungen. Obwohl allem Anschein nach in Karäerkreisen nicht fremd, sind sie doch bedeutend älter als deren Schriften (nach A. Spanier: 6. Jh.). Die Tatsache, daß einschlägige Texte in Qumran gefunden wurden, berechtigt dazu, sie ergänzungshalber heranzuziehen²⁾. Auch sie dokumentieren die Erwartung priesterlicher Kreise.

In der Keroba der Priesterordnung Jakim heißt es, wobei man sich sofort an Hab 2, 3 erinnert sieht (VI, 13): 'Du *beeilst* (מהר^{תה}) und *versäumst nicht* (לא איחרתה) das Wort deines Knechtes (des Propheten?) zu [erfüllen]'. Auch an anderer Stelle klingt der für Hab 2, 3 typische Sprachgebrauch an (11, VI, 12): '*Versäume nicht* (לא תאחר) zurückzuführen (die Priesterordnung Eljaschib zur messianischen Zeit)'. Ebenso erwartet man die Sammlung der Diaspora, wobei für das folgende Zeugnis das statische Verzögerungsdenken besonders augenfällig ist (11, VII): 'Sage zum Norden: gib, und zum Süden: *halte nicht zurück* (אל תיכלא; Jes 43, 6), daß du deine Söhne von fern herbeibringst!'

So sehr man sich aber auch in Ungeduld zu verzehren scheint, wie im Spätjudentum und besonders in Qumran, es bleibt allem Hoffen das Dogma von Gottes festem Heils- und Zeitplan übergeordnet (16, IIIa): 'Die da sprechen, er eile, er beschleunige (Jes 5, 19), stoße zurück, aber zu unserer Hilfe eile (sc. wenn der bestimmte Termin gekommen ist)'. Das Rechnen mit der Verzögerung und die Vorstellung, wonach Gott die Erlösung schließlich doch in Eile herbeibringt, bilden die beiden tragenden Komponenten der Erwartung. Es ist zweifellos die alte, jegliche Problematik ideal bewältigende Dialektik!

Wir stellen schließlich fest, daß wie die Idee des Nicht-ausbleibens so offenbar auch die der beschleunigten Erlösung von einem alttestamentlichen Dictum probans begleitet wird, nämlich Jes 60, 22. Sehr wahrscheinlich geht sie sogar darauf zurück, doch soll diese Frage den folgenden Abschnitten vorbehalten bleiben. In den Kerobas tritt die Bedeutung der Stelle sehr offen hervor (wörtliche Zitate: 11, V, 1; 15, V, 20; vgl. auch 15, VI, 9; 18, III, 5; IV, 4; V, 17.)

Verfolgt man die Geschichte des Verzögerungsthemas für die ältere Zeit weiter, so ist man nicht nur von dem verhältnismäßig häufigen Vorkommen des beschriebenen Lösungsversuches im Ganzen des rabbinischen Schrifttums überrascht, sondern gerade auch von der außergewöhnlichen Rolle, die ihm als mehr und mehr

¹⁾ Vgl. 2. Firk. Cod. 115: 'in Bälde' (בקרוב); 'die große Hilfe ist nicht fern' (לא ירחק); 2. Firk. Cod. 144: 'Gott bringe nahe das Ende' u.a.

²⁾ P. Kahle, a.a.O. S. 81 ff.; ders., Zehn Jahre Entdeckungen in der Wüste Juda, ThLZ 82, 1957, Sp. 641 ff. 645 ff. Zur Sache vgl. auch J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda, 1957, S. 38 f.

festgeprägte Tradition zugeschrieben wurde¹⁾. Noch klarer als im Habkom hebt sich auf dem Hintergrund dieser Verwendung von Hab 2,3 die Vorstellung vom "Aufhalten" der Heilszeit ab. Sie ist zu einem festen Begriff der Synagoge geworden.

2. HAB 2,3 ALS SCHRIFTBEWEIS DER FRÜHEN SYNAGOGHE

a) *Beziehungen zwischen Hab 2,3 und dem Topos von der 'aufgehaltenen' Erlösung*

Sanh 97b enthält die aufschlußreiche Baraita, wonach R. Nathan (um 160) über das Schriftwort lehrt: 'Es durchbohrt und dringt bis in die Urtiefe hinab'²⁾. Er sieht in ihm schlechthin *die* Weisung der Schrift, jegliche Berechnungen des Endes und der Ankunft des Messias zu unterlassen³⁾. Die Reaktion gegenüber R. Akibas allzu sicherer Hoffnung dürfte diese Haltung veranlaßt haben⁴⁾. Indem der Akzent auf die in dem Schriftwort geforderte Haltung steten Harrens gelegt wird, ist mit Hab 2,3 — wie groß war doch die Ernüchterung! — das Problem der Verzögerung der Heilszeit gelöst. R. Schemuel b. Nachman (um 260) ist entsprechend vorgegangen⁵⁾. Darüber hinaus beruft er sich auf R. Jonathan b. Eleazar (um 220)⁶⁾,

¹⁾ H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 53, bemerkt zu Habkom: 'Neu (im Unterschied zur Sektenregel) sind die ersten Klänge ungeduldiger Enttäuschung gegenüber dem Sichhinauszögern eschatologischer Erfüllung'. Damit ist uE der Tatbestand aber keineswegs befriedigend gewürdigt, denn diese Klänge bezeichnen zugleich schon die Kenntnis einer völlig eindeutigen, weil schriftgebundenen, Lösung des Problems. Was bisher in der Erörterung der eschatologischen Verzögerungsfrage durch die neutestamentliche Forschung noch nicht beachtet wurde, ist dies, daß diese Lösung aus der Zeit des 2. Jhs. v. Chr. für die Problematik der folgenden Generationen natürlich, wenn immer Bedarf war, übernommen wird. Ein Tatbestand, der — was im einzelnen noch zu zeigen ist — im Blick auf die urchristliche Problematik der Parusieverzögerung gewisse neue Aspekte eröffnet!

²⁾ J.-J. Brierre-Narbonne, *Exégèse talmudique des Prophéties messianiques*, 1934, S. 79: Hab 2, 3 mit der strittigen Wendung יפח wird übersetzt: 'elle marche vers son terme et elle ne mentira pas'.

³⁾ Vgl. auch Str. B. II S. 589; IV, 2 S. 1011 (zu C.); L. Goldschmidt, Bd. IX S. 66: selbstverständlich ist nicht gemeint, daß das Schriftwort unergründlich ist, sondern dessen Inhalt. J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel*, 1955, S. 420 ff.

⁴⁾ Gleichfalls gegen die Berechnungen richtet sich R. Jose b. Chalaphtha, ein Schüler R. Akibas (*Derekh Erets Rabbah* cp. 11 Ende; nach J. Klausner, *The Messianic Idea*, S. 403), also ein Zeitgenosse R. Nathans (H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 1921⁵, S. 129).

⁵⁾ Str. B. III S. 640; IV, 2 S. 1015.

⁶⁾ Brierre-Narbonne, *Talm.* S. 79: מאי ויפח לקץ ולא יכזב אמר רבי שמואל נחמני אמר רבי יונתן תיפח עצמן של מחשבי קצין שהי אומרים כיון שהגיע את הקץ ולא בא שוב אינו בא אלא חכה לו שנאמר אם יתמהמה חכה לו.

der gesagt haben soll: 'Hinschwinden (תִּפּוּחַ) ¹⁾ mögen die Gebeinderer, die die Endtermine (קִיצֵי) = Anbruch der Tage des Messias berechnen', wobei auch er Hab 2,3 zitiert: 'Wenn es sich verzögert, so harre du sein'. Es ist keine Frage, das Schriftwort hat bereits die Eigenschaft eines dogmatischen Locus classicus, eines Spruches ex cathedra. Dazu wird die für uns besonders aufschlußreiche Überlegung angestellt ²⁾: 'Aber wie, wenn wir (der Ankunft des Messias) harren und er (Gott) harrt darauf, wer hält denn auf? (מִי מַעֲכֵב)'. Die Antwort lautet: 'Die göttliche Gerechtigkeit (welche die Israeliten ihrer Sünde wegen der messianischen Zeit nicht für würdig erachtet) hält auf' (מַעֲכַבֶּת). Mit dieser Aussage liegt begrifflich zweifellos eine synonyme Umschreibung der — wie oben dargelegt — im kausativen Sinn verschiedenen Form יֵאָחֵז vor. Aus dem Gesamtzusammenhang ergibt sich einwandfrei die beiderseitige Bezogenheit ³⁾. Mit מַעֲכֵב wird sachlich offenbar direkt auf יֵאָחֵז aus Hab 2,3 zurückgegriffen, das auch sehr wahrscheinlich der Formel „Harre sein“ wegen überdurchschnittliche Beachtung fand (Beispiele unten S. 193). Daß ein neuer Terminus gewählt wird, erklärt sich wohl am besten daraus, daß das jüdisch-aramäische עֲכָב (Pi. bzw. Pa.) für die Bedeutung 'Aufhalten' in dieser Zeit einfach geläufiger und eindeutiger gewesen ist als das alte Pi. Impf. von אָחַז ⁴⁾.

Das Wissen, wonach hinter dem Lehrstück vom 'Aufgehalten-

¹⁾ Wortspiel zu תִּפּוּחַ aus Hab 2, 3! Offenbar entsprach für das Verständnis des Rabbinen dem 'Weggeblasen' ein 'Keucht dem Ende zu' (= eilt dem E.zu). Wir sehen darin eine Bestätigung für unsere obigen Ausführungen.

²⁾ Brierre-Narbonne, Talm. S. 79: מַחֲכִין אֵינוּ מַחֲכִין וְהוּא אֵינוּ מַחֲכִין (Jes. 30, 18) לֹמֵר לֵכֵן יִחַזֵּה ה' לַחֲצֹמֶם וּלְכֵן יִרְוֶם לִרְחֻמָּם וְכִי מֵאַחֵר שֶׁאֵינוּ מַחֲכִים וְהוּא מַחֲכֵה מִן מַעֲכָב מִדַּת הַדִּין מַעֲכַבֶּת וְכִי מֵאַחֵר שְׂמִדַּת הַדִּין מַעֲכַבֶּת אֵינוּ לְמַה מַחֲכִין לִקְבֹּל שָׂכָר שְׁנֵאמַר (Jes. 30, 18) אֲשֶׁרִי כֹל חֹכִי לִי.

³⁾ Die Verklammerung der Beweisstelle Jes 30, 18 bzw. der Beweisführung überhaupt mit Hab 2, 3 ist eine doppelte. Einmal durch מַחֲכִין, das sowohl Hab 2, 3 wie Jes 30, 18 den 'Tenor der Aussage bestimmt, zum anderen durch die Vorstellung vom 'statischen' Verziehen bzw. 'gestoppten' Ausbleiben (vgl. oben). Hier führt eine gerade Linie von יֵאָחֵז zu עֲכָב. Die ausführlich gebotene Darlegung ist besonders wertvoll, weil sie veranschaulicht, wie das hebräisch-jüdische Sprachdenken für den Tatbestand der Zeitverzögerung nach der Ursache fragt, d.h. den intransitiven Begriff zum Aufschieben bzw. Aufhalten wendet. Darüber genauer unten. Der Sachverhalt ist derselbe, wie der oben für Habkom geschilderte.

⁴⁾ Koehler-Baumgartner S. 702 (für עֲכָב finden sich im Hebr. keine Belegel); Jastrow S. 1077 b. 1078a (zahlreiche Beispiele für עֲכָב; auffallend wenige für יֵאָחֵז) 41a. Schon umfangmäßig könnte der lexikographische Befund nicht eindeutiger sein (vgl. auch Levy III S. 644 b).

werden’ der messianischen Zeit das **יאחר** aus Hab 2,3 steht, scheint nämlich die ganze Zeit der Auseinandersetzung über erhalten. Nach PesiqR 23/24 (124a) hat noch R. Nechunja (um 350) im Namen des R. Tanchum b. Judan (um 320) von dem ‘Aufhalten’ der Ehre (Verherrlichung) Jakobs in dieser Welt so gelehrt, daß er hierfür den Terminus **איחר** (bzw. **איחר**) verwendete ¹⁾. Entgegen aller sonstigen jüdischen Überlieferung wird er mit ‘Edom’ auf das römische Reich gedeutet. Daß sich hier die spätere christliche Deutung des *κατέχον* in 2. Thess 2,6 f. widerspiegelt, wäre möglich ²⁾, doch kann das nur vermutungsweise geäußert werden. Indessen verlangt der Tatbestand eine eingehende Überprüfung, ob nicht von Anfang an zwischen der paulinischen Aussage 2. Thess 2,6 f. und der eschatologisch-apokalyptischen Verwendung von Hab 2,3 eine engere Relation vorliegt. Wir werden später darauf zurückkommen.

b) ‘Aufhalten’ in Targ Hab 2,3 und Targ Jes 46, 13

Die zutreffende Herleitung des technischen jüdisch-rabbinischen **עכב** Pa. Ptz. von Hab 2,3 und seine Synonymität mit dem Piel oder Pual von **אחר** wird schließlich noch durch Targ. Hab erhärtet, das in seiner wortgetreuen Erklärung der wichtigen Stelle **לא יאחר** mit **לא יתעכב** wiedergibt ³⁾. Bezeichnenderweise hat auch dieser Übersetzungskommentar, dessen Stoffe nach verbreiteter Überzeugung zum Teil wenigstens in die vorapostolische Zeit hinaufreichen ⁴⁾, das Schriftwort apokalyptisch verstanden und mit ihm das Problem der Verzögerung der Heilszeit zu lösen versucht. Die Stelle, die

¹⁾ Str. B. III S. 641: ‘Wer hält denn auf (= Perf. Pi. von **אחר**) die Ehre Jakobs in dieser Welt?’

²⁾ Vgl. unten S. 135 ff. Auf Grund von Aug., *De civitate Dei* XX, 19, kann man für die Deutung auf den römischen Staat in dieser Zeit eine größere Verbreitung annehmen.

³⁾ P. de Lagarde, *Prophetæ chaldaice*, 1872 S. 467, 32.

⁴⁾ Nach J. Winter — A. Wünsche, *Geschichte der jüd.-hellenist. und talmudischen Literatur*, 1894, S. 65, ist das (ostaram. geschriebene) Targ. Jon. im 4. Jht. unter Zugrundelegung des Jerusalem. Targums (abgef. im frühen 1. Jht.; nun ganz gefunden vgl. M. Black, *Die Muttersprache Jesu*, ThLZ 82, 1957, Sp. 653 ff. 662) angefertigt worden. Ein hohes Alter der darin verarbeiteten Tradition scheint also zumindest teilweise keine Frage (vgl. auch E. Schürer Bd. I S. 148 ff.; E. Stauffer, *Agnostos Christos*, in *Festschrift Dodd* 1956, S. 281 ff. 290), was der neue Fund weiter bestätigen dürfte. Speziell erscheint freilich größere Zurückhaltung angebracht, s. K. Bernhard, zu Eigenart und Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze in Targum Jeruschalmi I, in *Festgabe f. E. Fascher* z. 60. Geb., 1958, S. 68 ff. (mit Lit.). Vgl. jetzt P. Kahle, *Geniza* S. 196.

eine beachtliche Parallele zu Habkom VII, 13 darstellt¹⁾, daneben die Bedeutung von אחר Pi. oder Pu. als 'ausbleiben' bzw. 'aufgehalten werden' sichert, lautet²⁾:

'Die Weissagung ist bestimmt für die festgesetzte Zeit³⁾ und festgestellt⁴⁾ ist der Endtermin, er wird nicht aufgehoben. Wenn der Ausspruch einen Aufschub (ארכא)⁵⁾ erfährt, hoffet (sic! vgl. Jes 30, 18) darauf; denn zu seiner Zeit (sic! vgl. Jes 60, 22; Jes 30, 18) wird er kommen und nicht zurückgehalten werden'.

R. Azarja (um 380) hat nach DtR 1 (196d) zu Prv 13,1 ähnlich einmal erläuternd bemerkt, daß dieses Schriftwort sich auf 'die Hilfe' beziehe, die 'ansteht' zu kommen⁶⁾. Das Verzögerungsmotiv, das vornehmlich über Hab 2,3 Eingang in die theologische Reflexion der Synagoge gefunden haben dürfte, begegnet bei dem palästinensischen Amoräer (5. Gen.) somit in einer Gestalt, die stark an Jes 46,13 erinnert: ותשועתי לא תאחר (αὐτὴν σωτηρίαν ἐγὼ παρ' ἐμοῦ οὐ βραδυνῶ LXX)⁷⁾. Es ist natürlich schwer zu sagen, ob und inwieweit die Stelle Jes 46,13 in die komplexe Tradition von Hab 2,3 schon vor R. Azarja einbezogen war. Ausgeschlossen erscheint dies nicht, denn Wortlaut (ולא תאחר) und (messianisch-apokalyptisch verstandener) Inhalt boten sich für eine Verschmelzung offensichtlich an.

Die Verse Luk 2, 30.32 sprechen vielleicht für eine schon in urchristlicher Zeit geübte messianische Auslegung der deuteriojesajanischen Aussage.

¹⁾ W. H. Brownlee, The Dead Sea Habakkuk-Midrash and the Targum of Jonathan (nur als Manuskript veröffentlicht), der auf viele Gemeinsamkeiten zwischen Habkom und Targ. Jon. hinweist, welche er auf eine hier wie dort nachwirkende mündliche Quelle zurückführen möchte, konnte vom Vf. leider nicht eingesehen werden. Seine Ausführungen (die nach G. Molin, a.a.O. S. 236 Anm. 71a, 'weithin überzeugend' wirken) sind für obigen Zusammenhang zweifellos von besonderem Wert. Vgl. jetzt JJS 1956 S. 169 ff.

²⁾ Nach Str. B. III S. 744; Text nach Lagarde: ארי עתידא נבואתא לזמן ומתקן קיצא ולא יבטל אם יהו ארכא לפיתגמא סברי ליה ארי בזמניה יהי לא יתעכב.

³⁾ עתידא... לזמן stellt eine ausgesucht messianisch-eschatologische Ausdrucksweise dar, vgl. J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen S. 23-26; M.-J. Lagrange, a.a.O. S. 171 ff.; K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, S. 49 f.

⁴⁾ Im Unterschied zu dem (oben S. 20 A. 1) genannten rabbinischen Verständnis von יפח Hab 2, 3 MT scheint der Targumist das von uns auch erwogene 'bezieht sich auf' (oben S. 8 A. 6) darin gesehen zu haben. תקן ist ein wenig sagender Allerweltsbegriff, Jastrow S. 1691 a ff.

⁵⁾ Vgl. auch Habkom VII, 7 (oben S. 12); dazu Targ Gen 6.3 (=Bußfrist).

⁶⁾ Str.B. III S. 750; zitiert unten S. 86. Der entscheidende Passus lautet im Original: מדבר בישועה... העומדת לבא. Bemerkenswerterweise ist auch hier die Verzögerungsvorstellung jene des gestoppten Planablaufs, des Ausbleibens zufolge eines Widerstandes, einer Ursache, welche die Parusie des Eschaton a n h ä l t (vgl. oben S. 20 A. 3 u. Targ. Hab 2, 3).

⁷⁾ Im folgenden wird Jes 62, 11 ausführlich zitiert.

Zugunsten der angestrebten Beweisführung über die Einheit des **עכב** Pa. (oder auch Ithpa.) der ältesten Synagoge mit **אחר** Pi. Hab 2,3 kann angeführt werden, daß die bezeichnende Wendung aus Jes 46,13 im Targum ebenfalls mit diesem besonderen Terminus umschrieben ist, nämlich: **יְהוָה יִפְּרֹקֵנִי לֹא יִתְעַכֵּב**¹⁾. Der Gedanke, daß die Enderlösung nicht immer 'aufgehalten' wird, hat also auch schon hier Eingang gefunden. Eine gleichfalls an Jes 46,13 anklingende Wendung aus Mekh Bešallah 1 lautet entsprechend: **וְאֵלֵּי-יְהוָה אֵת גְּאוֹלָתוֹ**. Hier wie dort meint man den Niederschlag einer technischen Ausdrucksweise erkennen zu können.

Formal liefert der Text des Targums den direkten Beweis für die Abhängigkeit des rabbinischen Lehrbegriffes **מעכב** von jener älteren hebräischen Tradition, als deren Mitte Hab 2,3 anzusehen ist.

c. Die Ablehnung der theozentrischen Aufhalt-Tradition durch R. Eliezer

Verbreitung und Bedeutung des festen Vorstellungskomplexes in der ältesten Synagoge werden durch eine Reihe weiterer Zeugnisse belegt. Durchweg drücken sie den Sachverhalt des 'Aufhaltens' der messianischen Zeit mittels des Synonyms **עכב** Pi. aus. Aufschlußreich ist besonders die Auseinandersetzung zwischen R. Eliezer (um 90) und seinem Kollegen R. Jehoschua²⁾. Ersterer lehrt, daß der ursprünglich für die Erlösung Israels festgesetzte Zeitpunkt bereits vergangen ist, und setzt deshalb das aufhaltende Moment mit der Unbußfertigkeit des Volkes gleich (pTaan 1,1 (63d))³⁾: 'Wenn die Israeliten nicht Buße tun, so werden sie in Ewigkeit nicht erlöst werden, s. Jes. 30,15'. Die Lehre des letzteren dagegen besagt, daß der Erlösungstermin noch ganz der Zukunft angehört, weshalb das **מעכב** eben gerade als der noch ausstehende, von Gott festgelegte Zeitpunkt der Erlösung erklärt wird. Denn⁴⁾: 'Es heißt doch aber Jes 60,22: Ich, Jahwe, will es zu seiner Zeit (**בְּעֵתָהּ**) beschleunigen'. Die zwei skizzierten gegensätzlichen Anschauungen haben das gelehrte Judentum nachweislich mindestens drei bis vier Jahrhunderte intensiv beschäftigt⁵⁾. Im Sinne R. Jehoschuas ist auch die Auslegung des oben genannten Targums gehalten.

¹⁾ P. de Lagarde, a.a.O. S. 272, 26; die Peschitta übersetzt: **יְהוָה יִפְּרֹקֵנִי לֹא יִתְעַכֵּב**.

²⁾ Vgl. Str. B. IV, 2 S. 992 f.; J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen, S. 35 ff.

³⁾ Str. B. I S. 162 ff.; IV, 2 S. 1013-1015.

⁴⁾ Ebenda (vgl. dazu unten S. 92); Str. B. I S. 163.

⁵⁾ Brierre-Narbonne, Talm. S. 48; Str. B. I S. 162. Wie R. Jeschua äußert

Auf derselben Ebene dieser tannaitischen Kontroverse liegt die Diskussion zweier babylonischer Amoräer, der Schulhäupter von Sura und Nahardea¹⁾. Wir zitieren: 'Rab (gest. 247) sagte: Alle Endfristen sind schon verstrichen, und es hängt nur noch von der Umkehr und den guten Werken ab. Schemuel (gest. 254) aber sagte: Genug ist es, daß der Leidtragende in seiner Trauer verharret' (Sanh. 97b)²⁾. D.h. wie die Trauer um einen Toten nach Verlauf einer bestimmten Frist aufhört, so wird auch Israels Leidenszeit einmal aufhören und zwar von selbst, ohne das Zutun des Volkes, sobald die festgesetzte Frist abgelaufen ist.

Wie sehr man sich Gedanken um den 'ausbleibenden' Termin des Messias gemacht hat, beweist die anschauliche Notiz über R. Sera, einen Amoräer der babylonischen Schule. Am Ausgang des 3. Jahrhunderts siedelte er in die alte Heimat um und war dann vornehmlich in Tiberias tätig. Wenn er Kollegen begegnete, die sich mit dem Problem beschäftigten, soll seine regelmäßige Stellungnahme gewesen sein:

'Ich bitte euch sehr, *verzögert* (לא תרחקות) doch sein (des Messias) Erscheinen nicht (nach Goldschmidt besser: *schiebt* sie doch nicht *hinaus*; vgl. dazu oben S. 3 und 13), denn wir haben gelernt: Drei Dinge kommen, wenn man sich ihrer nicht versieht: der Messias, ein Fund und ein Skorpion' (Sanh 97a)³⁾.

Aber man spricht auch — das eigene typische statische Denken tritt dabei noch stärker hervor — ausdrücklich von dem 'zurückgehaltenen' Messias.

Pesiqr 34 (159b) heißt es zu Jes 30,19⁴⁾ (der vorausgehende Vers war gleichfalls eine Kardinalstelle zur Betonung des 'Harrens', s. oben S. 17f.): 'Und alles jenes Gute (spricht Gott), das ich euch tun werde, tue ich wegen des Verdienstes des Messias, der alle jene Jahre *zurückgehalten* worden ist' (שִׁיתַּעֲכֹב כָּל אוֹתָן הַשָּׁנִים). Danach ist der Messias weit über den festgesetzten

sich weiter Midr. Ps 14 § 6 (57b): 'Gott schaut (verlangend) aus nach der Erlösung Israels, und die Israeliten warten (sehnsüchtig) auf das Heil (s.o.) Gottes. Und wer hält es auf (מעכב)? Der festgesetzte Termin, Jes 63, 4' (nach Str. B. III S. 641).

Auf der Ebene R. Eliezers liegt Midr. Esth. 1, 1 (84a): 'R. Pinechas (um 360) und R. Chilqijja (um 320) haben im Namen des R. Simon (um 280) gesagt: Es heißt Sach 12, 9: Es wird geschehen an jenem Tage, da will ich suchen alle Gojim zu vernichten. 'Ich will suchen', wie, wer hindert (מעכב) ihn denn? Vielmehr so meint es Gott: Wenn ich die Tafeln der Völker der Welt prüfend durchsuche und sich für sie kein Verdienst mehr vor mir findet, in jener Stunde will ich suchen alle Gojim zu vernichten'. —

¹⁾ Vgl. H. L. Strack, Einleitung, S. 136 f.

²⁾ Nach M. Zobel, Gottes Gesalbter, 1938, S. 80.

³⁾ M. Zobel, a.a.O. S. 36. Im Sinne R. Eliezers ist auch Targ Mi 4, 8 gehalten, wonach der Messias 'verborgen' sei 'wegen der Sünden' der Gemeinde Zions. Das Zeugnis bekundet unmißverständlich, daß die Vorstellung vom 'aufbewahrten' oder 'verborgenen' Messias bzw. Menschensohn eng zu der behaupteten Tradition gehört.

⁴⁾ Übersetzung nach Str. B. II S. 287 (i).

Termin von Gott in der Verborgenheit festgehalten worden, ohne sich als König seines Reiches offenbaren zu können.

Das hohe Alter dieser Vorstellung geht aus IV. Esra V, 9, 1 und VI, 7, 2 überzeugend hervor. B. Violet übersetzt (S. 168): 'Das ist der Messias (VI, 7, 2: derjenige), den der Höchste aufbewahrt (lat.: *reservavit*) bis zum Ende der Tage (VI, 7, 2: 'in den *langen* Zeiten!'), der *hervorgeben* wird (ἀνατελεῖ, vgl. Hab 2, 3 LXX; lat.: *exorietur*) aus dem Samen Davids und ankommen wird (lat.: *veniet*)' ¹⁾.

Die gleiche Idee, allerdings auf den präexistenten Menschensohn bezogen, findet sich in den (zeitlich etwas höher anzusetzenden) Bilderreden des äth. Henochbuchs 62, 7: 'Denn der Menschensohn war vorher verborgen (ḥabū'a = *absconditus*; vgl. auch Midr Ps 21 § 1 [89a]: נִתְּבָא) und der Höchste hat *ihn aufbewahrt* (wa'âqabō = *reservavit*; s. Dillmann, Lex.) vor seiner Macht'. ²⁾

Offenbar wurde die Vorstellung früh im Sinne der markanten Diktion der Aufhaltlehre von Hab 2, 3 weiterentwickelt. Hierfür spricht nicht nur die zitierte Stelle PesiqR 34, sondern auch schon womöglich Justin (s. unten S. 124). Der Zusammenhang mit dem eschatologischen Verzögerungsproblem ist auch bereits auf Grund von IV. Esra VI, 7, 2 ('in den *langen* Zeiten') deutlich, was E. Sjöberg (Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955, bes. S. 44 ff.), der die Anwendung des Gedankens auf das Selbstbewußtsein Jesu versucht hat, nicht berücksichtigt.

Demnach reicht die theologische Auseinandersetzung mit dem Begriff des מַעֲבֹר auch für diesen Teil der Quellen mindestens bis in das erste Jahrhundert n.Chr. zurück. Der Standpunkt R. Eliezers, der die deterministische Schau der etwa gleichzeitigen, essenisch beeinflussten Apokalypsen (s.u.) aufgegeben hat, ist durch den Schock zu erklären, den das Ausmaß der Katastrophe bei ihm auslöste ³⁾. Er hatte das Kommen des Messias auf Grund der siebzig Jahrwochen Daniels auf die Jahre 68/70 n.Chr. angesetzt ⁴⁾. Indessen

¹⁾ Das hohe Alter der Überlieferung von PesiqR legt sich auch nahe, wenn die Homilien 34-37 tatsächlich in karäischen Kreisen entstanden sind (so P. Seidelin, ZNW 1936, S. 217 Anm. 67; G. Dalman, Der leidende und der sterbende Messias, 1888, S. 53 Anm.; H. Strack, Einleitung, S. 206). Der gemeinsame essenische Überlieferungshintergrund zwischen IV. Esra und PesiqR ist dann keine Frage.

²⁾ Den theologischen Gehalt der einzelnen Texte erarbeitet Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, Festschr. f. G. Dehn, 1957, S. 51 ff. 73. Die Gleichstimmigkeit von IV. Esra V, 9, 2 und VI, 7, 2 belegt doch wohl die Verbindung von Messias und Menschensohn-Idee, also auch den messianischen Reichsgedanken. S. auch E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, 1955, S. 45 ff. Die Nähe zur eschatologischen Verzögerungsterminologie (s. die '*langen* Zeiten') wird allgemein nicht gewürdigt.

³⁾ Josephus, bell.iud. V, 98 f.; VI, 290-295; bes. VI, 5, 4.

⁴⁾ Zur Sache Str.B. IV, 2 S. 992 (bes. Anm. 1); 1002 f. 1006 ff.; G. F. Moore, Judaism II, 1954 7. Aufl. S. 352.

fand die Tempelzerstörung durch Titus statt. Der Messias griff nicht ein. Der enttäuschte Lehrer mußte hierfür nach einer Erklärung suchen. Er trug die oben skizzierten Gedanken vor, wonach die Sündhaftigkeit Israels die Aufrichtung des messianischen Regiments vorläufig 'aufgehalten' hatte. Daraus kann mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden, daß die Lehre des Kontrahenten R. Jehoschua die ältere rabbinische Anschauung verkörpert ¹⁾. Er hält entgegen R. Eliezer an der Auffassung fest, daß die messianische Erlösung, ganz unabhängig von dem Verhalten des Volkes, zu der ein für allemal bestimmten Zeit erfolgen werde, einer Zeit, die natürlich Gott allein bekannt ist ²⁾. Die konservative Tradition R. Jehoschuas leitet sich schließlich von der allgemeinen rabbinischen Generalregel ab: „Wo R. Eliezer und R. Jehoschua nicht übereinstimmen, geht die Halacha nach R. Jehoschua“ (Arachin 11b; Taan 29a).

Die Ansicht R. Jehoschuas könnte also schon zur Zeit des Paulus in der Synagoge üblich gewesen sein. Die theozentrische Endgeschichtstheologie wird erst im Laufe der Zeit — eine wichtige Analogie zur jüdischen Entwicklung! — abgebaut. Der bedeutende Einfluß von Hab 2, 3 dürfte gleichfalls feststehen ³⁾. Schließlich wird bereits im Habkom diese eine Auffassung als selbstverständlich vorgetragen. Daß sich das Rabbinentum der ersten Generation nicht minder eingehend um Hab 2, 3 als apokalyptische Aussage und damit auch speziell um die Vorstellung vom 'Aufhalten' der Heilszeit bemüht hat, kann als ziemlich gesichert betrachtet werden ⁴⁾.

¹⁾ Eine sehr wichtige Schlußfolgerung, zu der auch Str. B. I S. 163, gelangt. Für die Lösung des Katechon-Problems 2. Thess 2 ist sie entscheidend. Alter und Bedeutung der Vorstellung eines betont theozentrischen Heilsplanes mußten wir bereits auf Grund der eindeutigen Haltung des Habkom betonen. G. Molin, a.a.O. S. 122, stellt fest, daß sich der Glaube der nachexilischen Gemeinde an Gottes Allmacht bei der Sekte zu der Anschauung verdichtete, daß Gott von jener einen festen Plan mit der Welt habe. Aber trat das Bußmotiv nicht früh hinzu?

²⁾ Der Lehrsatz von der absoluten Verborgenheit des Erlösungstermins, welcher von dem der Festlegung der Zeiten unterschieden werden muß, hat nach der Enttäuschung des Barkochba-Aufstandes noch einmal seine besondere Kraft entfaltet: Nach Midr. Ps. 9 § 2 (40b) hat R. Schemuel (um 260; nach anderer Version R. Schaul im 4. Jh.) als tannaitische Tradition im Namen des R. Jehuda (um 150) gelehrt: 'Wenn dir in Mensch sagen sollte, wann der Termin der Erlösung kommen werde, so glaube nicht, denn es steht geschrieben . . . Jes 63, 4. Das Herz hat es dem Munde nicht offenbart; wem hätte es der Mund offenbaren sollen?' — Entsprechend Midr. Koh. 12, 9 (54b) im Namen des R. Schimeon (um 150), Sanh. 99a von R. Jochanan und R. Schimeon ben Laqisch, vgl. M. Zobel, a.a.O. S. 73. Daß die beiden Topoi von der Verborgenheit des Termins und der Festlegung der Zeiten früh miteinander kombiniert wurden, ist für eine theozentrisch ausgerichtete Betrachtung der Heilsgeschichte nächstliegende begründete Vermutung. Den Beleg hierfür liefert bereits die theozentrische urchristliche Eschatologie ältesten Datums: Act 1, 7; 1. Thess 5, 1 f.; Mt 24, 36.44 u.a.

³⁾ Vgl. unten S. 79 ff. (auch S. 34 f. 52 f.).

⁴⁾ R. Eliezers Ausspruch über die 'Nacht der Beobachtung' (Ex 12, 42) greift

Die Verbreitung und Aktualität dieser Tradition läßt sich — wenigstens für das ausgehende erste Jahrhundert — noch an einer weiteren Zeugengruppe beleuchten. Sie führt mitten in das Zentrum der jüdischen Apokalyptik hinein und stellt so eine wertvolle Ergänzung zur rabbinischen Überlieferung dar.

3. DIE TRADITION VON HAB 2,3 IN DEN ESSENISIERENDEN APOKALYPSEN

a) *Das IV. Esra-Buch*

Die Esra-Apokalypse, nach Violet bereits um 100 n.Chr. abgeschlossen ¹⁾, in sachlicher Abhängigkeit von einem teilweise essenisch bestimmten Rabbinenkreis ²⁾, vor allem aber dem Denken R. Eliezers stehend ³⁾, weist Anklänge an Hab 2,3a auf. Wir lesen (Visio I, 10,2), daß 'der Äon eilt vorüberzuzieh'n' (Gunkel: 'eilt mit Macht zu Ende') ⁴⁾ und stoßen auf die Frage ⁵⁾, ob 'etwa um unsertwillen die Ernte der Gerechten *aufgehalten* werde, um der Sünden willen der

sehr wahrscheinlich den längst stehend gewordenen eschatologischen Sprachgebrauch auf, wenn es heißt (Mekh Ex 12, 42 (20a)): 'Dieselbe Nacht war es, da Gott zu unserm Vater Abraham gesagt hatte: Abraham, ich werde deine Kinder dereinst (aus Ägypten) erlösen; und als der festgesetzte Zeitpunkt (חֶקֶץ) da war, verzögerte ihn (לֹא עָכַב) Gott auch nicht einen Augenblick' (nach Str. B. III S. 417; ed. I. H. Weiß, Mechilta, 1885). Die v.l. עֵיכָבֶן (J. Z. Lauterbach, Mekilta Bd. I 1949 S. 116) kann aus sachlichen und überlieferungsgeschichtlichen Gründen nicht ursprünglich sein.

¹⁾ B. Violet (GCS Bd. 32) 1924 S. XLIX; H. Gunkel (bei E. Kautzsch Bd. II S. 352) geht sogar in die 90er Jahre zurück.

²⁾ K. Schubert, Die Religion S. 36. 79 f.; L. Gry I S. CXXff.

³⁾ B. Violet a.a.O. S.L.; F. Rosenthal, Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas, 1885, S. 39 ff. — Daß sich auch verschiedene Berührungen mit der Dam-Schrift notieren lassen (B. Violet, a.a.O. S.L.; S. 25.194.197), könnte für gewisse überlieferungsgeschichtliche Zusammenhänge aufschlußreich sein. Vgl. vor allem auch G. Molin, Die Söhne des Lichtes, S. 166; P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum, 1928 (Anm. im Anhang).

⁴⁾ B. Violet, a.a.O. S. 16: 'Denn schnell eilt diese Welt (zeit) dahin'; B. Violet (GCS Bd. 18) 1910, S. 36 f.: *quoniam festinans festinat saeculum pertransire*; 'Denn die Welt eilt vorüberzuziehen' (so Syr. u. Äth.); 'Denn dieses Zeitalter . . . geht schnell dahin' (so Arab.); *etenim (festinat) hic mundus transire* (so Armen.). Diese Vorstellung könnte in Jes 60, 22 begründet sein, einem Schriftwort, das wir oben in Verbindung mit der מַעֲכָב -Tradition erwähnt sahen, wenn nicht in Hab 2, 3 selbst (vgl. oben S. 20 A. 1) oder der Par. Jes 13, 22.

⁵⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 20: *Et ne forte propter nos prohibeatur iustorum area* (so Lat.); 'Und daß nur nicht gerade um unsertwillen die Belohnung der Gerechten aufgehalten werde' (so Syr.); *ut sustineat (propter nos iniustos) non adducendo finem* (so Armen.). Vgl. W. Mundle, Das religiöse Problem des IV. Esra, ZAW 1929 S. 224 ff.

Erdenbewohner' (Visio I, 11,9).¹⁾ Man ist voll ungeduldiger Erwartung: 'Wie lange (noch) *harren* wir (vgl. Hab 2,3b), und wann kommt die Ernte unsres Lohnes?' (Vis I, 11,4)²⁾. Nach der Überzeugung des Apokalyptikers geschieht dies, sobald die Zahl der Gerechten voll ist. Denn: 'Wägend gewogen hat er die Welten, messend gemessen hat er die Zeiten, zählend gezählt hat er die Alter! Er wird sie nicht rühren und wird sie nicht wecken, bis erfüllt sein wird das angesagte (bzw. bestimmte) Maß!' (Vis I, 11,6 f.). Die Frage nach dem göttlichen Aufhalten der erlösungbringenden Endzeit wird verneint. Die Vollendung kann nicht festgehalten werden, ebensowenig wie eine schwangere Frau die Geburt des Kindes *verzögern* kann³⁾ (vgl. I, 11,10 ff.). Daraus geht hervor, daß IV. Esra keineswegs einfach mit der Schulmeinung R. Eliezers, seines Zeitgenossen, übereinstimmt. Offenkundig liegt der Ton nicht auf der Gottesfurcht und Bußfertigkeit des Volkes als eschatologischen Bedingungen. Gott hat einen eigenen Maßstab. In seinem Entschluß ist er unabhängig von der Sündenerkenntnis der Menschen⁴⁾. Der Termin des Endes ist von ihm festgelegt. Das Gericht wird nicht 'schneller' stattfinden (II, 5,3), die Schöpfung wird nicht mehr 'eilen' als ihr Schöpfer (II, 5,4): „Wie für die Letzten keine *Verspätung* (אין אחר), für die Ersten keine *Verfrühung* (אין מהר)“. So hat der Lehrsatz der alten theozentrischen Zeitbetrachtung in einem kunstvollen Vers (II, 5,2), der vielleicht sogar wiederum im Zusammenhang mit Reflexionen über Hab 2,3 steht (אחר!), seinen Ausdruck gefunden⁵⁾.

Damit muß IV. Esra in die Nähe der oben beschriebenen traditionellen Ansicht, welche R. Jehoschua vertritt, gerückt werden. Sie paßt auch besser in die Konzeption des Apokalyptikers, dessen Näherwartung nicht durch einen so unsicheren Faktor wie die spontane Buße des Volkes in Frage gestellt werden durfte. Er ist

¹⁾ Syr.: נתכלא (nach Ceriani V, 1 S. 51 b/3); der Sinn ist eindeutig. Die Bedeutung der syrischen Version ist neuerdings von J. Bloch, Was there a Greek Version of the Apocalypse of Esra? JQR 46, 1955/56, S. 309-320, hervorgehoben worden.

²⁾ Nach B. Violet (a.a.O. 1924 S. 18 Anm. zu V, 4) ist 'harren' wohl aus μένωμεν abzuleiten (oder: μένω μεν, da Lat. spero; kaum μέν ὤμεν wie Syr. Aeth. Armen.). Vgl. auch hierzu Hab 2, 3 (LXX): ὑπόμεινον, ἤξει.

³⁾ *retinere* (so Lat.; Violet, a.a.O. 1910 S. 44); אחר (so syr. 'festhalten'; Ceriani V, 1 S. 51 b/10).

⁴⁾ F. Rosenthals Urteil (a.a.O. S. 61) ist unzutreffend. Möglicherweise laufen bei IV. Esra verschiedene Linien der Überlieferungen zusammen. Doch wird man den Akzent wie oben bestimmen müssen (vgl. auch VI, 10, 2). Vgl. auch die Darstellung bei J. Keulers, Die eschatologische Lehre des Vierten Esrabuches (Bibl. Studien XX, 2.3), 1922, S. 56 ff.

⁵⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 39.

in diesem Punkt weniger vorsichtig als sein Lehrmeister, mit dem er übrigens sonst in nicht wenigen Lehren konform gehen soll ¹⁾. Immerhin beachtenswert genug, denn das ist die Lösung des Verzögerungsproblems durch einen Mann, der erst den völligen Bankrott der apokalyptischen Erwartung erlebt hatte.

b) Die Syrische Baruch-Apokalypse

In derselben Lehrüberlieferung wie IV. Esra steht die Syrische Baruchapokalypse. Daß erstere für diese die Vorlage abgegeben hat, ist heute ziemlich allgemeine Annahme ²⁾. So nimmt es wohl nicht wunder, daß wir auch in ihr die bedeutsamen Klänge von Hab 2,3 und seiner Thematik heraushören. Baruch schildert, daß Gott ihm Weisung geben wird betreffs der 'Ordnung der Zeiten' ³⁾: 'Denn sie *kommen* und *verzählen nicht*!' (Vis II, 8,4 f.) ⁴⁾. Daß für letzteren Ausdruck in der syrischen Übersetzung *ולא משתחרין* steht ⁵⁾, kann kaum zufällig sein. Hinsichtlich des Eštaph. Part. Pl. von *אחר* ist die Übersetzung 'sie lassen sich nicht aufhalten' zu erwägen. Unzulässig ist sie jedenfalls nicht ⁶⁾. Vom semitischen Denken her erscheint sie zur Erfassung des vollen Sinnes geboten ⁷⁾. An anderer Stelle schließt Baruch ein Gebet mit den Worten: 'Jetzt aber zeige *eilends* deine Herrlichkeit und *verzögere nicht* (*ולא תשוחר*)' ⁸⁾ das von dir Verheißene' (Vis III, 2,25) ⁹⁾. Die formale und sachliche Übereinstimmung mit Hab 2,3 ist aus dieser Wendung noch deutlicher herauszuhören. Auch bei ihr kann der Ausdruck *לא תשוחר* mit 'halte nicht (für immer) auf', 'lasse nicht ausbleiben' (Šaph. Kaus.) sachgemäß wiedergegeben werden ¹⁰⁾.

Was den Ersatz von 'Gesicht' (Hab 2, 3a) durch 'das Verheißene' betrifft, so ist einmal zu sagen, daß das syrische Ethpe. *אתמליך* zwar (vermutlich mit Recht) so übersetzt werden kann, aber doch auch hinüber zu dem Sinn tendiert 'einen Rat',

¹⁾ F. Rosenthal, a.a.O. S. 62 ff.; J. Keulers, a.a.O. S. 83

²⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. LV. LXXXI ff.; zur vermutlichen Abfassung (zwischen 100 und 120 n. Chr.) vgl. S. XC ff.

³⁾ Eine mit Habkom VII, 13 (!) übereinstimmende Aussage!

⁴⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 231.

⁵⁾ Graffin I, 2, Sp. 1099/14 f.

⁶⁾ Refl. vom Šaphel; vgl. dazu C. Brockelmann, Grundriß, Bd. I, 1908, S. 525 532. Der bezeugte Sinn 'übrigbleiben', 'zurückbleiben' (R. P. Smith, Thesaurus Syriacus, I, S. 126) spricht zugleich für 'ausbleiben').

⁷⁾ Vgl. unten S. 167 ff.

⁸⁾ Graffin, a.a.O. Sp. 1104/16.

⁹⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 237; nach II, 4, 13 warten die Gläubigen mit Freuden darauf, jene Welt, die ihnen verheißene ist, zu empfangen.

¹⁰⁾ Vgl. R. P. Smith, Thesaurus I, Sp. 125 f.; ders., A compendious Syriac Dictionary, 1903, S. 11 b, vermerkt vor allem Bedeutungen mit transitivem Sinn, auch 'to hinder'.

‘eine Weisung geben’ ¹⁾, der Begriff also nicht gepreßt werden darf ²⁾. Targ Hab spricht beispielsweise gleichfalls etwas abgewandelt von einer ‘Weissagung’ (נְבוֹאָתָא ³⁾). Zum anderen stellen wir fest, daß wo immer Hab 2, 3 apokalyptisch-eschatologisch zur Lösung des Problems der Verzögerung der Heilserwartung verwendet wird, sein Aussagegehalt in der Tat als ‘Verheißung’ angesehen wurde. Die Rede vom ‘Gesicht’ steht dann schlechthin für die Schau der eschatologischen Endoffenbarung. In diesem Zusammenhang darf bereits auf zwei wichtige neutestamentliche Stellen verwiesen werden, aus denen dieser Sachverhalt ebenfalls ersichtlich ist: 2. Petr 3, 9 und Hebr 10, 36 f. (s.u. S. 79 ff.).

Daß Baruch unter dem Einfluß der beschriebenen Hab 2, 3-Tradition steht, kann so mit einiger Gewißheit behauptet werden. Eine Reihe weiterer Aussagen haben ebenfalls die Vorstellung eines göttlichen ‘Verzögerns’ oder ‘Aufhaltens’ zum Inhalt. Der Sinnzusammenhang beweist, daß es in ihnen um mehr als zufällige begriffliche Übereinstimmungen geht.

Kurz vor der zuletzt genannten Stelle wird ausgeführt: ‘Zeige denen, die unwissend gesehen haben, was uns und unserer Stadt begegnet ist, daß deine bisherige *Zurückhaltung Langmut* ⁴⁾ ist, denn du hast uns nach deinem Namen genannt: „Geliebte Gottes”’ (III 2,21a). Demnach wird das ‘Anhalten’ der Zeiten im Ablauf des Heilsplans allem Anschein nach als ein Akt der göttlichen Barmherzigkeit empfunden. Beide Vorstellungen gehören ein und derselben Ebene der Verzögerungsproblematik an. Die Wendung ist leider, wie B. Violet anmerkt ⁵⁾, reichlich verdorben und nicht ohne weiteres übersetzbar. Dennoch ist sein Vorschlag, der sich auf die ähnliche Stelle II, 2,46 stützt (‘... zu seiner Zeit erwacht über dich der Grimm, der jetzt durch die *Langmut* wie durch Zäune *gehemmt* ist’) (אֲחִידָא ⁶⁾), nicht unbegründet. Erwogen wird auch — allerdings bei größerer Veränderung des Wortbestandes — die Übersetzung: ‘daß es Langmut ist, die dich bisher *zurückgehalten* hat’. Damit wird aber für unsere Sicht kein grundsätzlich anderer Aspekt eröffnet. Violet verweist, was noch hervorgehoben werden muß, selbst auf 2.Thess 2,6. Das dortige τὸ κατέχον stellt er dem Begriff ‘Zurückhaltung’ (= syr. אֲחִידָא bzw. אַחֲדָא = griech. κατοχή) zur Seite. Letzterer erscheint auch an anderer Stelle (VI, 8,50) ⁷⁾, wenn es

¹⁾ J. P. Smith, a.a.O. S. 277 ab.

²⁾ Vgl. auch Ceriani V. 2 S. 143a/19 (= V, 3, 13 = § 48, 34), wo er sowohl ‘Verheißung’ als auch ‘Orakel, Weissagung’ bedeuten kann (s. Violet, a.a.O. S. 271 Anm. zu V. 13).

³⁾ Zit. oben S. 22 A. 2.

⁴⁾ אֲחִידָא hat für den jüdischen Hörer offenbar mehr die Bedeutung des *Verschiebens* des eigentlichen Handelns. Zu אֲחִידָא in unserer Tradition vgl. S. 12. 22. 91. f.

⁵⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 236 (zu V. 21).

⁶⁾ *retinetur*; Graffin, a.a.O. Sp. 1087/1.

⁷⁾ A.a.O. Sp. 1175/1.

heißt, daß schon Mose 'die *Verhaltung* des Zorns und die Größe der *Langmut*' von Gott gezeigt wurde, oder wenn Baruch verlangt (III, 2,22), Gott möge die 'Zurückhaltung' seiner Langmut endlich aufgeben¹⁾: 'So nimm weg (Schultheß: 'halt zurück', כלי) nun das sterbliche Wesen und schilt jetzt den Engel des Todes; es zeige sich deine Herrlichkeit'. Beachtet man den Parallelismus membrorum, auch die Tatsache, daß auf die vorhergehende Rede von der 'Zurückhaltung der Langmut Gottes' bewußt zurückgegriffen wird, so wäre die von Schultheß angegebene Möglichkeit vorzuziehen. Trotz der mancherlei Fragezeichen des Wortzusammenhanges sind hier unschwer Fäden sichtbar, die immer wieder zu jenem vielschichtigen, aber offenbar in Hab 2,3 (s.Targ.) in besonderer Weise gegründeten Komplex vom 'Aufhalten' der Heilszeit hinführen. Die Abwandlung des Gedankens ist freilich im letzteren Fall hervorzuheben. Es wird nicht vom 'Aufhalten' der messianischen Zeit gesprochen, sondern vom 'Aufhalten' des Eingreifens Gottes aus eigenem Entschluß, der will, daß diese letzten Ereignisse vorläufig noch ausstehen. Aber das ist eine unbedeutende Verschiebung des Gedankens und die Grundanschauung ist beidemale die gleiche. Hier wie dort schwebt der übergeordnete Gedanke an das Nichtkommen des eschatologischen Heils zufolge eines hemmenden Faktors vor. Als besonders bemerkenswert verzeichnen wir, daß der für unsere Begriffe anscheinend nur psychologische Begriff der 'Langmut' im hebräischen Sprachgebrauch einen ausgesprochen chronologischen Bedeutungsgehalt hat.

Wie eindeutig für Baruch eben dieses theozentrische Verständnis der Tradition vom 'Aufhalten' festlag, veranschaulichen eine Reihe weiterer einschlägiger Sätze. In einer zu Beginn eines Gebetes stehenden Aretalogie rühmt Baruch von Gott²⁾: 'Durch das Wort stellst her du, was nicht (mehr) war, und *hältst fest* (יִאחֲזֵד)³⁾, was noch nicht kommt, mit großer Kraft' (V, 2,9). Zu den Halbversen merkt Violet an, daß sie nicht (wie bei Ryssel und Charles angedeutet) das gleiche besagen, sondern von zwei gleich wunderbaren Erweisungen der göttlichen Macht handeln. Der erste Teil beziehe sich auf die Wiederherstellung dessen, was nicht mehr bestand, der zweite auf die Herstellung bzw. Zurückhaltung dessen, was noch nicht erschienen ist. Daß für 'Zurückhalten' das Verbum אָחַז und nicht אָחַזֵר gebraucht ist, besagt nichts gegen die Einbeziehung des

¹⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 236.

²⁾ A.a.O. S. 266.

³⁾ Graffin, a.a.O. Sp. 1140/8.

Zeugnisses in unsere Tradition. Es liegt mit ihm ein fast gleichwertiges Synonym vor (vgl. die spätere lateinische Wiedergabe des κατέχειν durch *tenere, obtinere, retinere!*)¹⁾. In IV. Esra I, 11, 10 a, also an entscheidender, unzweideutiger Stelle, sind wir ihm bereits begegnet. Was das Verständnis des Zitates betrifft, so wird es am besten durch Baruch selbst erläutert, der V, 6, 5 noch einmal ausführlicher denselben Gedanken vortragen dürfte²⁾:

‘Denn vor ihnen (sc. den frommen Geretteten der Endzeit) werden sich die Räume des Paradieses ausbreiten, und es wird sich ihnen zeigen die erhabene Schönheit der Wesen unter dem Throne und alle die Heere der Engel, welche jetzt durch mein Wort zurückgehalten werden, so daß sie nicht gesehen werden, und durch den Befehl zurückgehalten werden, so daß sie an ihren Orten stehen, bis ihre Ankunft (παρουσία = מֵאֲחִיתָהוּן) kommt’.

Für ‘Zurückhalten’ steht in beiden Fällen das Vb. חָזַק³⁾, was die sachliche Gemeinsamkeit mit der obigen Stelle gerade auch für diese bestimmte Vorstellung des von Gott geübten ‘Zurück- bzw. Aufhaltens’ unterstreicht. Die Antwort ist offenkundig nicht im Blick auf die menschliche Bußfertigkeit abgegeben. Die Frage, ob sie eventuell einen negativen Faktor im Kommen der Heilszeit darstellen könnte, bewegt Baruch nicht. Die Ausführungen IV. Esras, hinter denen das starke Bewußtsein der abgründigen Verderbtheit der Menschheit steht, haben bei ihm ebenfalls keine entsprechende Parallele⁴⁾. Er vertritt demnach die ursprünglich ältere theozentrische Schau des Geschichtsverlaufs. Gott ist der Herr der Zeit und als solcher verbürgt er das Kommen der Heilszeit ungeachtet der menschlichen Disposition. ‘Du endigst’, preist er Gott⁵⁾, ‘die Herrschaft der Welten, — und sie trotzen dir nicht. Du sorgst für den Gang der Gezeiten, — und sie fügen sich dir’ (V, 2, 2 f.). Gottes schöpferisches Wort bringt herbei, was in den Zeiten geschieht (VI, 2, 1 b). Sein Wort hat auch die ‘Länge der Weltzeit’ (definitiv) bei der Erschaffung der Welt festgelegt (VI, 5, 1 f.). Wenn der Höchste schließlich die letzten Dinge kommen läßt, so ist kein Raum mehr zur Buße; das Ziel der Zeiten ist erreicht und die ‘Länge der Fristen’ hat aufgehört (VIII, 8, 1). Zwar klingt auch bei Baruch, wie bei IV. Esra, gelegentlich der Gedanke auf, daß vor dem messianischen ‘Aufleben der Schöpfung’ die Zahl der Gerechten voll werden müsse (III, 4, 5), aber darauf liegt weder der Ton, noch wird er als ‘aufhaltender’ Faktor hingestellt. Umsomehr sind im Rahmen der Apokalypse jene Sätze, die den Ablauf der Zeiten durchweg als allein von Gott bestimmt betrachten, in geradezu auffallender Weise vorherrschend⁶⁾. Will man Baruch in die obige Diskussion zwischen R. Eliezer und R. Jehoschua einordnen, so

¹⁾ Auch das syr. חָזַק kann bekanntlich ‘zurückhalten’ bedeuten (Smith, Thesaurus Sp. 115; C. Brockelmann, Lexicon s. vb.). Die Normalbedeutung ‘festhalten’ konnte dies durchaus vertragen, was begründeten Anlaß gibt für תָּמַךְ (vgl. oben S. 15 A. 3) eine ähnliche Bedeutungsspanne anzunehmen. Sie liegt übrigens auch für κατέχειν vor, H. Hanse, Kittel-Friedrich ThWb II, S. 828 f.

²⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 278.

³⁾ Graffin, a.a.O. Sp. 1155/4.

⁴⁾ Vgl. V, 4, 1 ff.; V, 5, 9.

⁵⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 266.

⁶⁾ Vgl. III, 2, 8; III 6, 4 ff.; IV, 6, 9; V, 2, 1 ff.; VI, 2, 1 ff.; VI, 4, 7; VI, 5, 2; VI, 17, 2; VIII, 3, 5 u.a.

kann kein Zweifel darüber bestehen, daß er dem Denken des letzteren zugehört ¹⁾. Dafür sprechen auch manche andere übernommenen Lehrsätze, in denen Baruch offensichtlich mit R. Jehoschua übereinstimmt ²⁾, sowie die Tatsache, daß dieser Lehrer in der Zeit des trajanischen Krieges — und das ist auch die Zeit Baruchs — größeres Ansehen genoß und sein Einfluß auf die Zeitgenossen wohl entsprechend war ³⁾.

Die seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. nachweisbare jüdische Tradition vom Ausbleiben und Aufhalten der Heilszeit hat in der syrischen Baruchapokalypse reiche Spuren hinterlassen. Ihre Anwendung geschieht nun freilich nicht in der Absicht, die Leserschaft zu beruhigen und etwa die Spannung der Naherwartung zu beseitigen ⁴⁾. Sie dient nur dazu, der gerade bei dieser Haltung leicht aufbrechenden Skepsis und Ungeduld die gefährliche Spitze zu nehmen. Im Grunde liegt hier dieselbe dialektische Lösung wie in Qumran vor. So ist es nur allzu verständlich, daß in der Apokalypse die Mahnungen zum Aushalten einen festen Platz einnehmen. Und vor allem! Sie liegen ganz auf der Ebene dessen, was die Tradition von Hab 2,3 besagt und einschärfen will: 'Laßt uns vielmehr *warten*; denn *das Verheißene kommt*!' (VIII, 4, 5 ⁵⁾). Oder: 'Wenn ihr *aushaltet* und *beharret* in seiner Furcht . . ., so werden die Zeiten für euch sich zum Guten wandeln, und ihr werdet den 'Trost Zions schauen' (IV, 8, 7) ⁶⁾. Gleich wie Hab 2,3 lehrt, daß die prophetische Endvision der Erfüllung zueilt, so erinnert auch Baruch daran, daß der Höchste 'seine Zeiten geschwind *beeilt*' (so VIII, 4, 1; auch Ap. Esra I, 10, 2: *festinans festinat*, hebr. Inf. abs.) und daß 'jene Zeit *ersteht*, welche *drängt*' (V, 3, 8) ⁷⁾. Offensichtlich agiert der Apokalyptiker sehr geschickt mit dem '*pendulae expectationis incertum*'. In Übereinstimmung mit dem Habkom legt er teils den Nachdruck auf das 'Bald', teils auf das 'Noch nicht'. Eines aber ist ihm gewiß, und das ist die Syn-

¹⁾ Der sich bereits bei R. Eliezer vorfindende und in der folgenden Zeit offensichtlich verbreitete Gedanke, die Ankunft der Erlösung könne durch ein bußfertiges Verhalten beschleunigt werden, ist bei Baruch gleichfalls nicht nachweisbar.

²⁾ F. Rosenthal, a.a.O. S. 94 ff.

³⁾ W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I 1884, S. 129-194; H. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV, 1866¹ S. 50 ff.

⁴⁾ Diese hat zT sehr bestimmten Ausdruck gefunden: VIII, 3, 7 f.; III, 4, 6 f.; V, 2, 8; V, 3, 8 f. u.a. Ob die für Baruch vermutete Ansetzung des Kommens des Messias auf das Jahr 119 n. Chr. (nach III, 6, 8) richtig ist, braucht dabei nicht unbedingt entschieden zu werden (Violet, a.a.O. 1924 S. XCII). Vgl. auch L. Gry, Rev Bi 48, 1939 S. 337 ff.

⁵⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 327.

⁶⁾ A.a.O. S. 261.

⁷⁾ A.a.O. S. 270.

these jener beiden Aspekte: 'Der Richter (oder: das Gericht) wird (*gewiß*) kommen und nicht (für immer) *verziehen*' (לֹא וְשָׁחַח¹⁾; V, 3, 19)²⁾. 'Nicht verziehen' steht hier für 'Ausbleiben', eine Aussage, deren sachliche und formale Abhängigkeit von Hab 2,3 nicht näher begründet werden braucht ³⁾.

Überblicken wir die dargestellte Lehrüberlieferung zum Thema des 'Ausbleibens' und 'Aufgehalten-seins' des letzten eschatologischen Aktes, so ist ein Unterschied ziemlich offenkundig. Der Aussagenkomplex der Apoc Bar stellt sich umfassender und vielfältiger dar als der von IV. Esra, was durch den Gang der historischen Entwicklung bedingt sein dürfte. Obwohl die Apoc Bar nur etwa 20 bis 30 Jahre später geschrieben wurde, dazu im gleichen theologischen Milieu wie IV. Esra, muß die Verzögerungsfrage noch brennender geworden sein als sie es schon an und für sich nach dem katastrophalen Zusammenbruch des Jahres 70 n. Chr. war. Wenn auch nicht mit Sicherheit behauptet werden kann, daß Baruch die Ankunft des Messias auf das Jahr 119 n. Chr. ansetzte, was weithin angenommen wird, so steht doch fest, daß in seiner Zeit — bei R. Akiba wird es ganz klar — die eschatologische Hoffnung noch einmal mächtig aufglühte ⁴⁾.

Der Vergleich IV. Esras mit der syr Apoc Bar macht deutlich, daß man in der Festlegung des Termins dennoch nicht unvorsichtiger geworden ist. Baruch wäre kein Apokalyptiker gewesen, hätte er nicht unverkürzt an der Naherwartung festgehalten, hätte er sie nicht zugleich auch, soweit möglich, entschärft. Mit der Einarbeitung des *pendulae expectationis incertum* kommt nicht nur ein für die Naherwartung des Spätjudentums augenscheinlich typischer Zug zum Ausdruck. Es zeigt sich darüber hinaus, daß seine Terminologie und Motivik im besonderen an Hab 2, 3 erinnert. Augenscheinlich betrachtete man dieses apokalyptische Dictum probans — wir blicken auf Habkom zurück — immer noch als die ideale dialektische Sicherung der Naherwartung. Bemerkenswert genug, daß wir dies für einen Zeitraum konstatieren können, in dem bereits die Urgemeinde mit dem gleichen Problem ringt.

c) Zur Thematik des äth. Henochbuches

Das äth. Henochbuch, gleichfalls zum essenischen Literaturkreis gehörend, von syr Apoc Bar und IV. Esra als bekannt vorausgesetzt, in seinen Hauptteilen (ausgenommen die Bilderreden) als Schrift der Qumrangemeinde belegt, läßt keine Abhängigkeit von

¹⁾ Graffin, a.a.O. Sp. 1147/13.

²⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 272.

³⁾ Auch H. Windisch, HbzNT 14, 1931, S. 97 (zu Hebr 10, 37 f.) hat sie gesehen. Besonders eng ist die Berührung mit Jes Sir 32, 22 (hebr.), vgl. unten S. 63 f.

⁴⁾ Zur Sache K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, S. 47 f. 61; Str. B. IV, 2 S. 1004. 1010 f. Die Ereignisse der Jahre 68/70 n. Chr. gaben dem pharisäisch-rabbinischen Judentum eigentlich erst die Kraft lebendiger gespannter eschatologischer Hoffnung. Die alten Berechnungen werden durch neue ersetzt. Bis zum Erscheinen des Messias müssen noch 71 Jahrwochen vergehen. Die letzte beginnt mit der Zerstörung Jerusalems. Nahm man für sie — wie üblich — 70 Jahre an (vgl. a.a.O. S. 1011), so würde sich das Bewußtsein gespannter Naherwartung in unserem Schrifttum sehr gut erklären. Für die Wochenexegese vgl. man den Standpunkt der Juden zZt des Hieronymus (ML 25 Sp. 553 A) mit dem des Seder Olam.

Hab 2,3 erkennen. Auffallenderweise vermißt man ein Ringen mit der Verzögerungsthematik so gut wie ganz. Eine gewisse Ausnahme bilden die im allgemeinen separat bewerteten und für jünger erklärten (doch gewiß mit Recht vor IV. Esra und Apoc Bar ange-setzten) ¹⁾ Bilderreden cp. 37-71. Hier finden sich einzelne erwähnenswerte Aussagen, die auch die Geschichte von Hab 2,3 beleuchten.

Wir erinnern an die oben (S. 24 f) erwähnte Vorstellung von dem vor Gottes Macht 'aufbewahrten' Menschensohn (62, 7). Vielleicht hat sie früh im Sinne der Bedürfnisse der Verzögerungsproblematik eine Fortbildung erfahren (vgl. IV. Esra VI, 5, 4: 'für die Endzeit *aufbehalten*'; entsprechend 2. Petr. 3, 7; s. unten). Der Begriff des 'Aufbewahrens' wäre dann durch die Idee des 'Zurückgehalten-seins' abgelöst worden. Ob letztere etwa auch schon für Henoch vorauszusetzen ist, kann man fragen. Es wäre nicht unmöglich, daß ihre ursprüngliche Kontur durch die griechische und äthiopische Übersetzungsarbeit verwischt wurde. Auf jeden Fall erweckt die Aussage den Eindruck eines lehrhaften, 'dogmatischen' Topos (so auch Sjöberg) ²⁾, was die von uns erkannte Fortwirkung in der unmittelbaren nach-henochischen Überlieferung, wie sie IV. Esra und syr Apoc Bar darstellen, bestätigt.

Die Thematik des Verzuges klingt bei äth. Henoch auch sonst noch an. So wenn ausgeführt wird, daß die Herrscher und Großen der Welt den Menschensohn nach seiner endlichen Offenbarung anflehen werden um Barmherzigkeit (62, 9), es aber nun zu spät ist und sie zu der bitteren Erkenntnis gelangen müssen: 'Wir finden keinen *Aufschub* (so H. Gunkel; *sarafutā* = *quies*, *intermissio* s. Dillmann), daß wir unseren Glauben (noch) bekennen' (63, 8). Die vorzugsweise gerühmten Eigenschaften Gottes, Barmherzigkeit, Langmut und Geduld (60, 5.25; 61, 3) werden ihnen nicht mehr helfen.

Die auf cp. 63 folgende, eingeschobene Schilderung des Flutgerichtes zur Zeit Noahs (cp. 65-67, 3) ließe daran denken, daß die Idee vom befristeten, langmütigen Hinauszug des Gerichtstages auf Grund einer Auslegung von Gen 6, 1 ff. gewonnen wurde. 65, 10 heißt es: 'Wegen ihrer Ungerechtigkeit ist das Gericht über sie endgültig (!) beschlossen und ich zähle nicht mehr die Monate, die sie erforscht haben'. D.h., daß Gott trotz des gewährten *Aufschubs*, wie damals bei der Sintflut, das Ende doch eher als angekündigt und vermutet kommen läßt ³⁾.

Auch 80, 2, also außerhalb der Bilderreden, klingt der Lehrsatz der verkürzten Endzeit an: 'In den Tagen der Sünder werden die Jahre *verkürzt* werden' (*jaḥašera*; hebr. קצר), womit eine wichtige spätjüdische Parallele zu Mk 13, 20 gegeben ist (εἰ μὴ ἐκολλώσωσιν ὁ κύριος τὰς ἡμέρας,

¹⁾ Hierüber E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiop. Henochbuch, 1946, S. 38 ff.

²⁾ E. Sjöberg, a.a.O. S. 91. 127.

³⁾ Die jüd. Deutung von Gen 6,3 bei L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern, 1900 S. 77 ff.

par Mt. 24, 22: εἰ μὴ ἐκολοβώθησαν αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι) Die äth. Version gibt κολοβώ durch denselben Begriff ḥṣṭ wieder!). Dazu weiß schon Dam XI, 4 um den Topos: 'Denn als der Mensch (האדם) frevelte, wurde seine Lebenszeit *herabgesetzt* (מעטו ימו! s. unten) und als der Zorn Gottes über die Erdbewohner entbrannte, sprach Er, ihr Wissen solle von ihnen weichen, noch ehe sie ihre Lebenszeit beendet hätten' (vgl. auch Dam III u. IV, 1, Test Rub 5; syr Apoc Bar II, 6, 4; Ps-Philo III, 2). Das Theologumenon ist demnach auf jeden Fall schon in vorchristlicher Zeit von vorrangiger Bedeutung und *mit der Sintflutgeschichte verbunden* gewesen (so auch Jub 23, 9: *et minui dies vitae ipsorum*). Afrahat scheint es noch in direkter Linie fortzusetzen, wenn er Gen 6, 1 ff. (und auch andere) interpretiert: 'Denn bald *verkürzt* er, bald *fügt* er zu dem *Kleinen* (= apokalyptischer t.t. für die Kürze der gewährten Frist, s. im folg.) *noch hinzu*. In den Tagen Noahs nämlich ... verkürzte er die Frist (von anfangs 120 Jahren) um 20 Jahre' (hom. II, 8).

Doch kehren wir zum Sprachgebrauch der Bilderreden zurück. Nach 47, 2 sind Leiden und Gebet der Gerechten schließlich doch nicht vergeblich gewesen, 'das Gericht wird für sie vollzogen und der *Verzug* (desselben) (*wat* 'egeset = *mora*, *expectatio*, ἀνοχή, daher auch Röm 2, 4, s. dazu unten S. 199) wird für sie nicht ewig (weiter-) dauern'. Im Verein mit der Betonung des '*irreparabile damnum*' findet gelegentlich die Vorstellung des eschatologischen Aufhaltens Ausdruck: 'Weder ein Engel noch eine Gewalt vermag es zu *bindern* (ʿijēkal'ē; s. auch oben S. 28 f), weil er einen Richter (den Messias) für sie alle (die Sünder) bestimmt hat' (41, 9). Die deterministische Theonomie des Buches gestattet, um einen Begriff des Paulus einzuführen, keinen Katechon neben Gott.

Anscheinend lebt der Verfasser der Bilderreden in der Überzeugung, selbst schon am Ende der gewährten Frist zu leben. Die Spannung ist groß. '*Warte ein wenig*' — das gilt insonderheit von der in Kürze erfolgenden Enthüllung der eschatologischen Geheimnisse Gottes (51, 5). Die zweifellos technische Formel 'ein wenig' (= *paulum*) besitzt in der Literatur von Qumran mit 4QpPs 37 (V, 10) (= עור מעט) eine aufschlußreiche Parallele (vgl. auch oben מעטו Dam XI, 4!). Sie bezeichnet einen *Zeitraum von 40 Jahren*, die Bußfrist, nach der die Bosheit der Welt endgültig beseitigt wird. Die rabbinische Auseinandersetzung darum (Ber 7a) weicht der apokalyptischen Interpretation tunlichst aus. Die Formel ist ihrem apokalyptischen Inhalt nach aber von der Urgemeinde übernommen worden, um die Kürze der Zeit bis zur zweiten Parusie Christi auszudrücken: s. Joh 16, 6 und bes. Hebr 10, 37, wo sie bereits mit unserer Tradition, deren עור = עור den Anlaß gegeben haben mag, enger verbunden ist. Der Gedanke der kurzen Frist ist V. Esra II, 13, einem dem Milieu des äth. Henoch verwandten Werk, mit der Vorstellung der Verkürzung der letzten Zeit gekoppelt:

"So bittet doch für euch, daß sich die *wenigen Tage* noch *verkürzen*! Schon ist das Reich für euch bereit. So wachet!" Vielleicht muß das Zeugnis aber auch als Beweis für den bleibenden Einfluß dieser Kategorien auf das Judenchristentum gelten.

Die Aufforderung *zu warten* und *auszuharren*, ist im übrigen nicht für

die Bilderreden charakteristisch, sondern für die Mahnreden des Schlußteiles (102, 4; 104, 2.3.4.6; 108, 2.3). Hier hat auch eine betonte, nahezu stereotype Hervorhebung der Plötzlichkeit des Gerichtes ihren Platz (94, 6 f.; 95, 6; 97, 5; 99, 9). Obwohl an anderer Stelle auch für die Anwendung von Hab 2, 3 charakteristisch, besteht doch keine nähere Abhängigkeit speziell von dieser Stelle. Immerhin erklärt der Sprachgebrauch, weshalb Hab 2, 3, seine schriftgebundene Konzentration, so auffallend bevorzugt wurde.

d) *Die Allegorie von der 'gehaltenen' Ferse Esaus (IV. Esra II, 8)*

Den philologischen Nachweis für die Abhängigkeit der rabbinischen Erörterung des מַעֲכָב von der apokalyptisch-spätjüdischen Exegese des Schriftworts Hab 2, 3 haben wir oben unschwer liefern können. Damit sind aber längst nicht alle Fragen beantwortet, die die ältere Geschichte der jüdischen מַעֲכָב-Vorstellung stellt. Bei der Gestaltung eines so fest umrissenen technischen Begriffes müssen weitere Faktoren mitgewirkt haben, Vorstellungen, die zum eschatologischen Traditionsgut gehörten und die Herauslösung förderten.

In der Esra-Apokalypse findet sich ein Abschnitt über 'die Scheidung der Zeiten', der bewußt rätselhaft gehalten ist. Es handelt sich um eine allegorisch-eschatologische Auslegung der Jakob-Esau-Geschichte folgenden Wortlauts (Vis. II, 8) ¹⁾:

1. „Ich (Esra) antwortete und sprach:
Welches wird die Scheidung der Zeiten sein?
Wann das Ende der ersten Welt
oder wann der Anfang der kommenden?
2. Er sprach zu mir:
Von Abraham bis zu Abraham!
3. Denn von ihm wurden Jakob und Esau gezeugt:
Die Hand Jakobs aber
hielt (syr. 'war haltend an';
Arab. Ew. 'war festhaltend') ²⁾
das Äußerste (?) ³⁾ der Ferse Esaus.
4. Denn die Ferse dieses Äons ist Esau
und die Hand des kommenden ist Jakob.

¹⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 46 ff.; Text nach M. L. Gry S. 92 ff.: *Et respondi et dixi: quae erit seperatio temporum? aut quando prioris finis, aut sequentis initium? et dixit ad me: ab Abraham usque ad Abraham! quoniam ab eo natus est Jacob et Esau. Manus enim Jacob tenebat ab initio calcaneum Esau. finis enim huius saeculi, Esau; et principium sequentis, Jacob: . . . hominis . . . manus! . . . inter calcaneum et manum aliud noli quaerere, Ezra!*

²⁾ Vgl. B. Violet, a.a.O. (1910) S. 96 f. Der syrische Text lautet (nach Ceriani V, 1 S. 59a) (vgl. Zit. oben S. 31 A. 3): **דִּיעֻקֹּב אַחִידָא הוּת בַּעֲקֵבָה דַּעֲסוּ**.

³⁾ Lat. u. Arab.: *ab initio*; L. Gry, a.a.O. S. 95: 'dans berēšith' (vgl. Gen 25, 26). Ob der Redeweise 'das Äußerste' eine übertragene Bedeutung beizumessen ist, erscheint fraglich.

5. Denn das Ende des Menschen ist seine Ferse,
und das Äußerste des Menschen ist seine Hand.
6. Zwischen Ferse und Hand ist nichts anderes! —
Aber frage nicht (weiter), Esra!”

Das ist apokalyptische Geheimrede, oder wie H. Gunkel es formuliert¹⁾ ‘der Ton des nur leise zu lüftenden, halb verschleierte Geheimnisses’. Seiner Meinung nach soll etwa folgendes ausgesagt werden: Dieser Äon schließt mit der Weltherrschaft Esaus, das ist Rom, jener beginnt mit der Weltherrschaft Jakobs, das ist Israel. Die messianische Zeit des jüdischen Volkes wird unmittelbar der Herrschaft des römischen Weltreiches folgen. Sie ist der Anfang des kommenden Äons²⁾.

Es ist zu fragen, ob diese Interpretation des Abschnitts, dessen Motive auch sonst noch bei den Rabbinen Spuren hinterlassen haben³⁾, tatsächlich dem Anliegen des Textes ganz gerecht wird. Daß Esau und Jakob die genannten beiden Reiche symbolisieren, ist eine naheliegende Erklärung. Aber ist damit das, was die Allegorie andeuten will (um eine solche handelt es sich doch!) wirklich ausreichend erfaßt?

Die Gedanken kreisen in eigentümlicher Weise um das Bild der ‘gehaltenen Ferse (עֲקֵב)’⁴⁾. In das apokalyptische Geschichtsbild übersetzt, mußte hierbei fast zwangsläufig der Gedanke vom *Aufhalten* der Endzeit anklingen. Tatsächlich findet sich die Gleichsetzung von ‘Ferse’ und ‘Letztes Ende der Weltzeit’ in der rabbinischen Überlieferung an verschiedenen Stellen vollzogen⁵⁾. Die Beziehung konnte hergestellt werden, wenn der Begriff der Ferse (als ‘Gekrümmte’) für semitisches Denken tatsächlich die Bedeutung des

¹⁾ Bei E. Kautzsch Bd. II S. 364 f.

²⁾ Vgl. auch E. Schürer III⁴ S. 320 f.; W. Bousset-H. Greßmann, *Religion des Judentums*, S. 218.

³⁾ Vgl. F. Rosenthal, a.a.O. S. 59 Anm. 2; L. Gry, a.a.O. S. 95 (Jalkut zu Gen 25, 26).

⁴⁾ Zur herausragenden Verwendung von אָחֵר in der jüdischen Verzögerungsmotivik vgl. oben S. 29 ff.; das ‘tenere’ der lateinischen Version könnte man wiederfinden in der früh-lateinischen Katechon-Überlieferung (2. Thess 2, 6 f.), wie sie vielleicht bei Pseudo-Philo (s. unten) und gewiß bei Tertullian, *De resurrectione carnis* 24 (s. unten) zu Tage tritt.

⁵⁾ GnR 99 (63c) und Tanch וְיָהִי 58a heißt es von Elia, daß er als Erlöser ‘am (messianischen) Ende’ kommen werde (בְּעֵקֶב; nach Gen 49, 19: ‘er bedrängt die Ferse’ = ‘das Ende’) (Str. B. IV, 2 S. 782 f.). Stimmt unsere Vermutung, dann ergibt sich für obige Rede eindeutig der symbolische Sinn: ‘festgehaltenes (messianisches) Ende’, was wiederum insofern nicht abwegig ist, als diese Vorstellung — wie dargelegt — an zahlreichen anderen Stellen der Apokalypse dominierend hervortritt.

Hemmens, Hinderns oder Aufhaltens in sich schloß¹⁾. Aber auch abgesehen davon bietet sie sich irgendwie für eine auf Assoziationen beruhende Beweisführung, welche in der Synagoge die übliche war, an. Für den Wortstamm עקב ist עכב ein ebenbürtiges Äquivalent²⁾. Letzterer Begriff wird bei den Rabbinen bevorzugt für die Aussage über das 'Zurückgehaltenwerden' der messianischen Zeit bzw. für die Aussagen, daß Gott vorläufig an sich hält, an diesem vergehenden Äon zur Zeit noch festhält. Die Sekte vom Toten Meer wußte darum, daß sich für die Frommen das Ende hinauszieht und die letzte Zeit von Gott noch angehalten wird. Könnte nicht auch IV. Esra mit der vielsagenden Allegorie auf diese Vorstellung Bezug nehmen? Spielt nicht gerade auch in seiner Vorstellungswelt das Bild von der im Mutterleibe zurückgehaltenen Frucht eine besondere Rolle?³⁾ Übrigens ein uraltes Bild der Prophetie (vgl. Jes 26, 17⁴⁾; Jer 4, 31; 13, 21)⁵⁾. Das sind Gesichtspunkte, die zu denken geben, umso mehr, weil die Variabilität der Tradition von Hab 2,3 und überhaupt die Vorbereitung der Idee des Aufhaltens feststeht. Auch für das Denken der Rabbinen bezeichnet der vieldiskutierte Gedanke des מעכב im gewissen Sinn das zentrale Geschehen zwischen diesem und jenem Äon: Es ist der Faktor, der die Zeit scheidet und doch zugleich verbindet. Ein Teil der Textüberlieferung IV. Esra legt die Annahme nahe, daß ursprünglich vielleicht nicht der Gedanke an Rom und Israel im Vordergrund stand, sondern einfach der der beiden Äonen⁶⁾. In diesem Fall gewönne das Bild von der 'festgehaltenen Ferse' nur noch an Bedeutung für unseren Zusammenhang.

¹⁾ Vgl. Gesenius, Wb., 1886¹¹ S. 649a (zu עקב): 'Eine ganze Reihe der m.d. Wzcons. עק gebildeten Stämme ... vereinigt die beiden Bedd. des krumm, gekrümmt, gebeugt Seins und Hemmens, Zurückhaltens ...'. Aus Hi 37, 4 geht hervor, daß das Pi. Impf. von עקב (= 'an der Ferse halten') den Bedeutungsinhalt 'hemmen, aufhalten' hat (Koehler-Baumgartner S. 729 f.).

²⁾ Vgl. Jastrow II S. 1104a (zu), עקב 1077 b (zu עכב); Gesenius, ebenda.

³⁾ Vgl. Vis. I, 11, 10 (vgl. oben S. 28); II, 5, 4; III, 21, 1-4.

⁴⁾ Ein Text, der für die Feststellung der Ursprünge des Motivs besonders heranzuziehen ist, was auch O. Betz, NTSt 3, 1957, S. 317 berücksichtigt. Vgl. dazu Ausf. zu S. 120 A. 4 sowie unten S. 84 A. 1.

⁵⁾ Bemerkenswerterweise (vgl. oben S. 27 A. 3) findet es sich auch in Qumran auffällig bevorzugt, vgl. 1QH III, 7.9 f. 11; V, 30 f.; XII, 8; auch äth. Hen. 62, 4.

⁶⁾ Der entscheidende V. 4 lautet in der lateinischen Version: *finis enim huius saeculi Esau et principium sequentis Iacob*; in der arab. (Ew.): 'Und die Vollendung dieser Weltzeit (bezw. dieses Äons) (ist) durch Esau, und der Anfang der kommenden Weltzeit ist Jakob'. Diese Textüberlieferung, welche eine Anwendung auf 'Rom' und 'Israel' erlaubt, wird von Arab. Gild. auffällig durchbrochen: 'So gleicht diese Welt dem Esau, und die zweite gleicht dem Jakob, indem sie eins mit dem andern verbunden sind'. Vgl. auch IV. Esra III, 15, 9.

Eines scheint uns gewiß zu sein: die rabbinische Auseinandersetzung um das **מעכב** setzt ein Denken voraus, das ausgesprochen vielschichtiger Natur ist. Die Herausbildung des Begriffes zu einem technischen Terminus kann sehr wohl durch eine solche Kontamination theologisch bereits relevanter Begriffe begünstigt worden sein.

4. DIE KASUISTISCHE FORTBILDUNG DER TRADITION BEI DEN AMORÄERN

a) *Das 'Aufhaltende' bei R. Chelbo und R. Asi*

Die Praxis der späteren synagogalen Deutungen des **מעכב** der Amoräerzeit liegt den besprochenen Apokalypsen noch fern. Der Unterschied zu den gesucht tiefsinnigen Reflexionen eines R. Chelbo und R. Asi (beide um 300 n. Chr.) fällt, wie wir sehen werden, sofort ins Auge¹⁾. Daneben konstatieren wir, daß sich letztere ganz als Fortbildner der älteren Lehre mit ihrer Gleichsetzung von **מעכב** und Buße erweisen. Nicht mehr der große, gegen die theozentrische Schau gerichtete Gesichtspunkt der notwendigen, letzten Hinkehr zu Gott herrscht vor, sondern spezielle Möglichkeiten dieses Falles werden erwogen. Damit waren für den subjektiven Einfall alle Schranken aufgehoben. Die Jagd nach den Schuldigen der Verzögerung des messianischen Heiles konnte beginnen. Die anthropozentrische Linie der Tradition, welche bis zu dieser Zeit geradlinig verläuft, beginnt sich aufzuspalten.

Nidda 13 b, 13 Bar heißt es²⁾:

‘Die Proselyten und die mit kleinen Mädchen Scherzenden halten den Messias zurück’ (**מעכבין**)³⁾. Betreffs der Proselyten stimmt die Stellungnahme mit der Meinung des R. Chelbo überein. Dieser hat gelehrt⁴⁾: Schlimm sind die Proselyten für Israel wie Aussatz (er nimmt das Verbum **נספח** Jes 14, 1 nicht in der Bedeutung ‘vereinigen’, sondern ‘Aussatz’ **ספחת**)⁵⁾. Aber was ist es um die mit kleinen

¹⁾ J. Klauser, Die messianischen Vorstellungen, S. 37 f.; The Messianic Idea in Israel, 1955, S. 430, möchte als Urheber der Überlieferung den Tannaiten R. Jose, Schüler R. Akibas, bestimmen (einen R. Jose nennen Abodah zarah 5 b und Niddah 13 b), während er die Autorschaft R. Asis (so Jebamoth 62 a u. 63 b; Kallah rabbathi cp. 2 nennt R. Jochanan, den Lehrer R. Asis) aus einer Verschreibung der Abbeviatur entstanden erklärt. Vgl. aber H. L. Strack, Einleitung, S. 140.

²⁾ Text bei Brierre-Narbonne, Talm., S. 95.97; Übersetzung nach Str. B. II S. 600 f.

³⁾ Die Version Kallah Rabbati cp. 2 hat einen etwas veränderten Inhalt: ‘ceux qui provoquent une vaine effusion de sperme retardent le Messie’. Bekämpft wird also grundsätzlich das *kinderlose* Verhältnis bzw. die willentlich *kinderlose* Einstellung.

⁴⁾ Der Ausspruch findet sich auch Jebamoth 47 b, 109 b, Kethubot 70 b.

⁵⁾ Vgl. Str. B. I S. 601 Anm. 1; zur Bedeutung von Jes 13, 22 u. 14, 1 für den Verzögerungsgedanken vgl. S. 57 f. 118.

Mädchen Scherzenden? Wenn man sagen wollte, es handle sich dabei um unnatürliche Unzucht, so würden sie ja die Steinigung verdient haben . . . Vielmehr handelt es sich um solche, die eine Unmündige (welche noch nicht 12 Jahre alt ist) heiraten, mit der sie keine Kinder zeugen können. Denn R. Jose (= R. Asi?) hat gesagt ¹⁾: Der Sohn Davids kommt nicht eher (. . . **אֵין בֶּן דָּוִד בָּא**), als bis alle Seelen, welche inkorporiert werden sollen, zu Ende (d.i. tatsächlich inkorporiert) sind (oder wahrscheinlicher: bis keine Seelen mehr im Guph sind, **יִכְלֹו** ²⁾).

Die Kinderlosigkeit einer solchen Ehe, geht die Überlegung, bedeutet die Verzögerung der Inkorporierung der Seelen und damit die Verzögerung der Ankunft des Messias ³⁾. Im folgenden wird noch die wichtige Schriftbegründung gegeben: 'Denn es heißt Jes 57,16: Nicht auf ewig will ich hadern und nicht für immer zürnen; denn der Geist und die Seelen, die ich geschaffen, würden vor mir *hinschwinden*' ⁴⁾.

Gemeint ist aus Trauer. So kommentieren Strack-Billerbeck die nicht ganz eindeutige Stelle. Das Verbum **עָטַף**, um das es hier geht, ist fraglos von den Rabbinen im Sinne 'zurückhalten', 'zögern' verstanden worden. Goldschmidt erklärt dazu: ⁶⁾ 'Das Wort **יַעְטֹף** (von ihm mit 'eingehüllt' übersetzt) ⁵⁾ wird von **עָטַף** 'abbiegen, zurückhalten', abgeleitet; die Geister (Seelen) werden 'zurückgehalten'. Diese Bedeutung, welche sonst nicht belegbar ist, liegt bei allen Zeugnissen, die sich zu Jes 57, 16 äußern, und die Stelle in dem aufgezeigten Sinne messianisch verstehen, vor. J. Klausner übersetzt Jes 57, 16: „Denn der Geist

¹⁾ Vgl. oben S. 40 Anm. 1.

²⁾ 'Guph' ist (nach Levy, bei J. Klausner. Die messianischen Vorstellungen, S. 38 Anm. 1) 'das Himmelsbehältnis, in welchem die zu inkorporierenden Seelen aufbewahrt sind'. Vgl. weiter zur Sache L. Goldschmidt Bd. XII S. 380 f.; Str. B. II S. 346 Anm.; K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, S. 65 f.

³⁾ Diese 'sehr fremdartig klingende' Überlegung (J. Klausner) hat ihre neuzeitliche Parallele. E. Schick (Okkultistische Pseudoeschatologie im geistigen Austausch zwischen Europa und Amerika, ThZ 1, 1945, S. 259 ff. 274) schreibt über die Mormonen: 'Die Besonderheit . . . liegt in der Lehre von der präexistenten Menschenseele, welcher unter allen Umständen die Möglichkeit der Wiederverkörperung gegeben werden muß, woraus sich die Polygamie nicht etwa als Zugeständnis an die Sinnlichkeit, sondern als religiöse Pflicht zur Vervollkommenung der Geister und damit zur Herbeiführung des Reiches Gottes ergibt'. Ob hier eine Nachwirkung des Sabbatianismus vorliegt? Der jüdische Pseudomessias Sabbatei Zwi (geb. 1626) bewog aus Kenntnis des amoräischen Lehrsatzes seine Anhänger, schon ihre Kinder zum ehelichen Verkehr zu veranlassen (nach K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, S. 66).

⁴⁾ So die übliche, wohl zutreffende Übersetzung des strittigen Begriffes (vgl. Str. B. I S. 601).

⁵⁾ L. Goldschmidt Bd. XII S. 381 Anm. 29.

⁶⁾ Daß dieser Bedeutungsinhalt für die rabbinische Überlieferung vermutlich nicht heranzuziehen ist, sondern '*hinschmachten, müde sein, langsam werden*' näherlag (vgl. auch Jastrow, S. 1063 f.), bringt GenR 24 deutlich zum Ausdruck: 'Was bedeutet **יַעְטֹף** Er wird müde' (so im Blick auf Jes 57, 16).

(der Erlösung) säumt bei mir (infolge) der Seelen, die ich selbst geschaffen habe" und bemerkt (Anm. 2): „עֲטוּרִי" wird hier nach Raschi im Sinne von 'verspäten' 'säumen' zu nehmen sein, ebenso wie die alten Kommentatoren das Wort העֲטִיפִים (Gen 30, 42) mit die 'Späteren' wiedergeben" ¹⁾.

Diese Herleitung hat viel für sich. Die Parallele zu dem Adj. אָחֵר ('der Spätere') und dem Verbum אָחַר (im Intensivstamm 'aufhalten, verzögern') läßt an ein hier wie dort wirksames, gemeinsames Sprachgesetz denken ²⁾.

b) Jes 57,16 als neuer Schriftbeweis der Tradition

Zwei weitere Zeugnisse veranschaulichen die der Auslegung von Hab 2,3 verwandte Rolle von Jes 57,16. Der späte Kommentator Raschi findet bezugnehmend auf Nidda 13b in dem Schriftwort (V. 16a) die Verheißung vor ³⁾, daß der Messias doch noch kommen werde. Unter Guph versteht er gleichfalls nach der Überlieferung den Aufenthaltsort der präexistierenden Seelen. V. 16b gebe den Grund der Verzögerung an: 'Denn der Geist vor mir, d.h. die Seelen, die Gott geschaffen hat, sie *halten* die Erlösung *zurück*'. Nämlich insofern, merken Strack-Billerbeck mit Recht an, als sie erst sämtlich in menschliche Körper übergehen müssen, bevor der Anbruch der messianischen Zeit geschieht. Entsprechend gehalten ist die Auslegung der Tosaphisten (zu AZ 5a) ⁴⁾. Sie verstehen unter dem 'Geist vor mir' (auf Grund von KL 4,20) den Messias ⁵⁾ und erklären V 16b: denn der Messias zögert mit seinem Kommen wegen der Seelen, „die ich (Gott) geschaffen habe". Was ihrer Meinung nach ebenfalls bedeutet, daß die Seelen vor dem Erscheinen des Messias erst noch inkorporiert werden müssen ⁶⁾.

Dieser eigentümliche Lehrkomplex hat seine volle Ausprägung doch wohl erst durch die amoräische Gelehrten generation erhalten. Für die Lehre ist bezeichnend, daß sie ganz auf Jes 57,16 aufbaut, wobei die zentrale Anschauung vom Aufhalten der Erlösung mit dem Verbum עָטַר umschrieben wird. Daß das Problem selbst ein

¹⁾ J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen, S. 38; ders., The Messianic Idea, 1955, S. 431 Anm. 21.

²⁾ Vgl. unten S. 163 f. Auch für 'einbüllen, biegen' (Koehler-Baumgartner, S. 698) ließe sich eine Erklärung geben, wie es zu dem rabbinischen Inhalt 'zurückhalten, zögern' gekommen ist, vgl. die Ausführungen oben S. 38 A. 6! Doch scheint diese Möglichkeit fernerliegend.

³⁾ Str. B. II S. 347; I S. 601 Anm. 1.

⁴⁾ Ebenda.

⁵⁾ Vgl. auch GenR 2 (3b).

⁶⁾ Derselbe Gedanke LevR 15 (115c): 'Der König Messias kommt nicht eher, als bis alle Seelen, die erschaffen werden sollten, wirklich ins Leben eingegangen sein werden'.

direkter Ausläufer der Tradition älterer Stufe ist, tritt deutlich zutage. Die Verbindung des Verbums mit der Lehrtradition des **מעכב** erklärt sich, wie erwähnt, sehr gut aus dem Vergleich mit **אחר** Pi: der Intensivstamm macht aus dem 'Späteren' den 'Zögernden' bzw. 'aufgehaltenen Ausbleibenden'. Dem kam entgegen, daß **עטף** in der Grundbedeutung 'langsam sein' zu 'sich hinziehen' tendiert ¹⁾. Einer hermeneutischen Verknüpfung stand somit nichts im Wege, und die Interpretation von Jes 57,16 konnte von der erwiesenen starken Lehrtradition um Hab und das Aufhaltmotiv vollends in Beschlag genommen werden ²⁾. Das geschah wohl erst im dritten nachchristlichen Jahrhundert oder noch später. Freilich war der Boden bereits intensiv vorbereitet, was aus der folgenden Überlegung hervorgeht.

c) *Zum Traditionszusammenhang mit dem Essenismus*

Die Lehre von der festen Zahl der auf Erlösung wartenden Seelen hat eine alte Vorgeschichte. Sie war offensichtlich früh in demselben Literaturkreis zu Hause, in dem auch die Exegese von Hab 2, 3 in besonderem Maße Spuren hinterließ. Apoc Bar Vis III, 4, 3 ff. führt aus ³⁾: "Bevor die vorhergesagte Zahl (sc. die Menge derer, die geboren werden sollen V 4) nicht voll wird, lebt die Schöpfung nicht auf (d. h. im Sinne der letzten eschatologischen Vollendung) . . . Denn nahe daran zu kommen, ist wahrlich mein Heil, und nicht mehr ferne wie vordem (so im Anklang an Jes 46, 13, eine Stelle, welche im Rahmen der Tradition Bedeutung besaß ⁴⁾ . . . Und zu jener Zeit wirst du mit vielen deines Volkes die *L a n g* mut ⁵⁾ des Höchsten schauen" ⁶⁾.

Schon IV. Esra war aber vor Apoc Bar der Meinung, daß die 'Zahl der Gerechten' erst noch voll werden müsse ⁷⁾. Wie der Schoß einer schwangeren Frau das Kind nicht 'festhalten' könne, wenn die Zeit des Gebärens da ist, so sei es auch mit der Scheol und den 'Kammern der Seelen', welche dem Mutterschoße gleichen. 'Sie eilen zu erstatten, was ihnen seit Anfang

¹⁾ Jastrow, S. 1064a (oben).

²⁾ Die Vorstellung von den im Guph 'aufbewahrten' Seelen wuchs zusammen mit der vom 'zurückgehaltenen' Messias. Mit Jes 57,16 vgl. syr Apoc Bar III, 4, 5 ('mein Geist schafft Leben').

³⁾ B. Violet, a.a.O. (1924) S. 239 f. — Str. B. II S. 341 betont, daß es nur um die ideelle Präexistenz geht, was stimmen mag. Die vorbereitende Bedeutung dieses Lehrsatzes für die massiveren Ideen der späteren Zeit steht außer Zweifel.

⁴⁾ Vgl. oben S. 21 f. Ähnlich Röm 13,11!

⁵⁾ Vgl. oben S. 30 A. 4.

⁶⁾ Vgl. auch Apoc Bar V, 2, 7-9 (48, 6 ff.) und III, 2, 22-25 (21, 22-25), wo gleichfalls Motive der Aufhalt-Tradition mit der Vorstellung von der begrenzten Seelenzahl kombiniert sind.

⁷⁾ Vis. I, 11, 5-13 (IV, 36-43), vgl. oben S. 27f.

anvertraut war. Dann wird Aufschluß gegeben werden, über das, was du (IV. Esra) zu schauen begehrt¹⁾.

Für die Festlegung des Traditionszusammenhanges eröffnet sich ein wichtiger Aspekt! Nach Josephus (bell. iud. 2, 8, 11) finden sich nämlich auch bei den Essenern, die unseres Wissens mit der Sekte von Qumran in nähere Beziehung zu bringen sind, die Vorstellung von der Aufbewahrung der (präexistent geschaffenen) menschlichen Seelen sowie die Lehre von vorhandenen besonderen Seelen-Schatzkammern (Promptuarien)²⁾. Die Seelenlehre der Sekte von Qumran ist, soweit wir sie heute kennen, damit nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen³⁾. Immerhin finden sich beachtenswerte Berührungspunkte⁴⁾ und die Notiz des Josephus könnte ein Hinweis dafür sein, daß das eigentümliche Theorem ursprünglich in jenen Sektenkreisen seine Pflegestätte hatte (vgl. z.B. äth Hen 22, 3ff.).

Hören wir doch auch von einem bezeichnenden Lehrgegensatz (Jos., bell.iud. II, 8, 13):

„Außerdem gibt es noch einen zweiten Zweig der Essener, der in Lebensart, Sitten und Gebräuchen mit den anderen ganz übereinstimmt, in der Ansicht über die Ehe dagegen von ihnen abweicht. Sie glauben nämlich, daß die, welche nicht in die Ehe träten, den wichtigsten Lebenszweck, die Erziehung von Nachkommenschaft, außer acht ließen, oder vielmehr, daß, wenn alle so dächten, das ganze Menschengeschlecht in kürzester Zeit aussterben müsse“.

Offensichtlich ist der Dissensus zwischen beiden Parteien (vgl. CD XIX, 1 f.) beträchtlich! Hippolyt (phil. IX, 26) formuliert ihn so:

„Sie behaupten, daß die, welche die Ehe abgeschafft hätten, etwas Unmenschliches (!) getan hätten.“

Ein solcher Hinweis stellt natürlich noch keine Erklärung dar. Die Ursache der Spannung muß tiefer liegen, muß die Messianologie (und nicht griechisch gedacht — die Philanthropie) der nicht-monastischen Essener berühren. Offenbar entzweite man sich über dem Thema von der

¹⁾ Vgl. auch II, 5, 5 ff.; III, 5, 7 ff.; u.v.a. (Str. B. II S. 346 Anm. 1). Es handelt sich um die *promptuaria* (אוֹצְרוֹת) der abgeschiedenen Seelen. Sie sind nach Str. B. vom Guph, der als Aufbewahrungsort der präexistenten Seelen dient, zu unterscheiden. Man darf wohl annehmen, daß beide Lehren ziemlich gleichzeitig entwickelt wurden (Str. B. II S. 268, 345). Die tatsächliche Präexistenz der Seele dürfte slav. Hen. 23, 4 f. behaupten. Ob der Begriff des אוֹצֵר wirklich so ausschließlich festzulegen ist, scheint mir fraglich. Raschi (Abodah zarah 6a) bezeichnet den Guph zB durchaus auch als אוֹצֵר הַנְּשָׁמוֹת. Nach Chag 12 b, worauf K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, S. 65 f. verweist, befinden sich im siebenten Himmel sowohl die Seelen der verstorbenen Gerechten (bis zum letzten Gericht), als auch die Seelen derer, die erst noch geschaffen werden sollen.

²⁾ Bei H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 67-89, nicht berücksichtigt.

³⁾ Vgl. G. Molin, Die Söhne des Lichtes, S. 132 f.; M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, S. 233 f. Älteren Datums, doch instruktiv, ist E. Gerlach, Die Weissagungen des AT in den Schriften des Flavius Josephus, 1863, S. 12 ff.

⁴⁾ Von den himmlischen Schatzkammern handeln 1 QH I, 8 f. 12 f. (s. dazu H. Bardtke, ThLZ 1956 Anm. 23); von den Kammern der Scheol 1 QH X, 30-34!

eschatologischen Relevanz der Inkorporierung der Seelen, wobei andere Gründe mit einwirkten. Dieses eigentümliche essenische Theologumenon konnte vermutlich auch das rabbinische Denken beeinflussen und in der Spätzeit, wie aufgezeigt, sogar erobern¹⁾.

Somit käme man auch abgesehen von dem Zeugnis Habkom VII zu dem Schluß, daß die Geschichte des eschatologischen Aufhaltmotivs nicht ohne stärkere Wechselwirkung zur Apokalyptik essenischer Prägung entstanden ist. Wenn darüber hinaus IV. Esra und Apoc Baruch gedankliche, vielleicht sogar literarische Berührungen mit der Damaskusschrift (= nicht-monastische Gruppe!) aufweisen, so eröffnete sich neben der Linie, die über R. Jehoschua führt, mit ziemlicher Sicherheit eine weitere, die den Zusammenhang mit der ältesten Überlieferung sichert.

Für Baruch und IV. Esra ist jedenfalls offenkundig, daß das nach Hab 2, 3 gebildete Aufhaltmotiv in einer engeren Verbindung mit der Promptuarienlehre steht. Der späteren exegetischen Entfaltung von Jes 57, 16 war damit nicht unwesentlich vorgearbeitet. Die Verbindung von Seelenlehre, Aufhaltmotiv und Jes 57, 16, sowie deren Erhebung zum öffentlichen Lehrgut, scheint allerdings vorzügliches Werk der Amoräer zu sein.

5. HAB 2,3 ALS JÜDISCHER LOCUS CLASSICUS BEI MAIMONIDES

Der vorausgehende Abschnitt belegt einige charakteristische Variationen, welche die Verzögerungsthematik in der späteren Synagagalüberlieferung erlebte.

Maimonides, der berühmte jüdische Denker und Gelehrte des Mittelalters (1135-1204), hat in seinem arabisch abgefaßten Mischna-Kommentar²⁾ dreizehn Glaubenssätze des rabbinischen Judentums aus der Masse der Lehrtradition abgehoben. Er verband damit die Absicht, ihnen als absolut verbindliche Lehre Geltung zu verschaffen. Wer um die Bedeutung der erarbeiteten Tradition weiß, dazu um ihre elementare Funktion zur Sicherung der eschatologischen Hoffnung, ist nicht erstaunt, wiederum Hab 2,3 als rettendes Fundament genannt zu finden. Maimonides führt aus³⁾:

„Der zwölfte Grundsatz betrifft die Zeit des Messias. Sein Inhalt ist das Fürwahrhalten und die Bekräftigung dessen, daß der Messias kommen wird. Man soll also nicht denken, daß er säumen werde (der allein richtige Sprachgebrauch! Gemeint ist das Ausbleiben), sondern 'wenn er zögert, harre sein' (Hab 2, 3), soll ihm auch keine Frist bestimmen und die Worte der Schrift nicht in der Weise auslegen, daß man den genauen Zeitpunkt seines Erscheinens aus ihnen zu folgern sucht. Die Weisen sagen (Sanh 97b): 'Verhauchen möge der Geist derer, die die Endfristen berechnen'”.

¹⁾ So auch Str. B. II S. 341 f. (3). IV. Esra und syr Apoc Bar gehörten somit einem nicht-monastischen Essenertum (= zadokidischer Damaskuskreis?) zu.

²⁾ K. Schubert, *Die Religion des Judentums*, S. 132 ff.

³⁾ Am Schluß der Einleitung zu Abschn. 10 (Perek Chelek) des Trakt. Sanh. (zit. nach M. Zobel, *Gottes Gesalbter*, S. 189).

Damit ist ein Schriftwort mit jahrtausendalter Tradition, dessen Bedeutung offenbar nie in Frage stand, verbindlich kodifiziert worden. Auch der orthodoxe Jude unserer Tage geht nicht daran vorbei. Nach wie vor stützt er seine Hoffnung mit Hilfe des unscheinbaren Zitats, welches ein altüberkommenes Lehrstück der Messiasdogmatik darstellt. Es ist seiner bewegten Geschichte nach ein ergreifendes Dokument menschlicher Erlösungssehnsucht, die sich des baldigen Kommens des Verheißenen aller Enttäuschung zum Trotz immer wieder versichert ¹⁾).

¹⁾ Vgl. M. Zobel, a.a.O. S. 189-192.

ZWEITES KAPITEL

DIE JÜDISCH-GRIECHISCHEN ZEUGNISSE

1. DER SPÄTJÜDISCHE MESSIANISMUS IN HAB 2,3 LXX

a) *Der Abstand zur masoretischen Überlieferung*

Der Habkom ist vorchristlich, reicht zumindest seinem Sachgehalt nach bis in das 2. Jahrhundert ante Chr. zurück. Die Aussage über das Verzögerungsproblem wirkt erstaunlich aktuell, aber auch auffallend durchdacht und wohl überlegt. Apokalyptische Erfahrung spricht aus ihr.

Sie scheint, soweit wir heute die Ursprünge der apokalyptischen Hoffnungen von Qumran festzulegen vermögen, veranlaßt und getragen von der Erwartung der Makkabaerkämpfe. In dieser Zeit verdichteten sich nationale Hoffnungen und religiöses Erwarten zur Schärfe der uns hinlänglich bekannten Messianologie der urchristlichen und tannaitischen Zeit ¹⁾.

Ist sie das erste Zeugnis, was man nach unserer bisherigen Darstellung vermuten könnte? Offenbar nicht, stellt man die inhaltschwere Übersetzung der Septuaginta in Rechnung. Alles spricht dafür, daß sie selbst schon ein — zunächst im weitesten Sinne verstanden — messianisches Verständnis der Stelle Hab 2,3 kannte und angestrebt hat.

Wir vergleichen masoretische Überlieferung und Septuaginta ²⁾:

διότι ἐτι ὄρασις εἰς καιρὸν	כִּי עוֹד חֲזוֹן לְמוֹעֵד
καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας	וַיִּסַּח לְקֵץ
καὶ οὐκ εἰς κενόν.	וְלֹא יָכֹב
ἐὰν ὑστερήσῃ ὑπόμεινον αὐτόν	אִם-יִתְמָתְמָה חֶכְהָ-לּוֹ
ὅτι ἐρχόμενος ἔξει	כִּי-בָא יָבֵא
καὶ οὐ μὴ χρονίση.	וְלֹא יֵאָחַר

Nach verbreiteter Auffassung stellt der Abschnitt Hab 2,1-4 den ursprünglichen Teil einer Gemeindeclage oder einer prophetischen

¹⁾ K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, S. 46 ff.; S. Mowinckel, He that cometh, 1956, S. 270 ff.; H. H. Rowley, Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls, 1957; A. S. v. d. Woude, a.a.O. S. 217 ff.; W. Foerster, Der Ursprung des Pharisäismus, ZNW 34, 1935, S. 35 ff.; bes. S. 47 ff.; O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 1959.

²⁾ Zit. nach ed. G. Kittel und J. Ziegler (Göttinger Ausgabe Bd. XIII, 1943 S. 264).

Liturgie dar¹⁾). Angesichts geschehenen Unrechtes wartet der Prophet gespannt auf Jahves rechtschaffendes Eingreifen. M. Stenzel hat neuerdings die juristische Sphäre der Aussage 2,1-4 hervorgehoben²⁾, wobei er speziell für diesen Abschnitt die Situation der Gerichtsszene voraussetzt, in welcher der Prophet als Kultbeamter fungiert haben könnte. „Das Gotteswort, offenbar auch mit einer Vision verbunden, gibt dem Propheten den Befehl, die Schauung auf Tafeln zu schreiben. Offensichtlich ist damit nicht eine Offenbarung zu dem Zeitgeschehen gemeint (!), sondern die Entscheidung darüber, wer wohl das Recht auf seiner Seite hat“³⁾. Folgerichtig wird Hab 2,3b auf die angesichts des ausstehenden Entscheides überhandnehmende Unruhe des Propheten gedeutet.

Es ist überflüssig, auf den ursprünglichen Gehalt weiter einzugehen. Soviel scheint klar: Die Septuaginta hat diese Situation ihrer Übersetzung nicht zugrundegelegt!

Die griechische Fassung hat einen spürbar soteriologischen, man wird sogar genauer sagen müssen eschatologischen Klang⁴⁾. Der Begriff der *ῥασις* welcher auf den Kairos hin festgelegt ist, erscheint in eigentümlicher Weise erweitert. Er dürfte sich auf den letzten großen Ablauf der Heilsgeschichte beziehen. Bemerkenswert ist womöglich auch das Vorkommen von *ῥασις* in außerbiblischen Schriften, die Geheimlehren bieten wollen, wie etwa im Werk des Kritodemus⁵⁾. Dort bezeichnet er die Geheimvision. Das läßt die Frage aufkommen, ob nicht auch an unserer Stelle die ‘eschatologische’ Geheimvision gemeint ist. Das umsomehr als die Wendungen *εἰς καιρόν* und *εἰς πέρας* die ‘eschatologische Stunde’ bezeichnen.

¹⁾ Vgl. Th. H. Robinson-F. Horst, HbzAT I, 14¹, 1954, S. 178 ff.; auch E. Sellin-L. Rost, Einleitung in das AT, 1950, S. 137 ff.; O. Eißfeldt, Einleitung, S. 511 ff.; ‘Klage über das Wüten der Assyrer mit der daran angeschlossenen Bitte um göttliche Antwort’.

²⁾ M. Stenzel, Hab 2, 1-4.5a, Bi 33, 1952, S. 506 ff.

³⁾ M. Stenzel, a.a.O. S. 506.

⁴⁾ Zur Sache vgl. J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Jesaja, 1934, S. 7 f.; L. H. Brockington, Septuagint and Targum, ZAW 1954 S. 80 ff. Eine Übersicht über den Stand der Forschung mit reichen Lit.-Verweisen vermittelt J. W. Wevers, Septuaginta-Forschungen, II Die Sept. als Übersetzungsurkunde, ThR 22, 1954, S. 171 ff.

⁵⁾ Bei Vettius Valens III, 12 (S. 150, 12 ed. W. Kroll), vgl. E. Lohmeyer, HbzNT 16, 1953, S. 7.

b) *Die Aussage über den anstehenden 'Kairos' und ihre Parallelen in der Danielapokalypse*

Daß der Begriff der ὥρασις¹⁾ seitens der LXX besonders in den prophetischen Partien des Danielbuches verwendet wird (3,25; 4,8 f.; 8,1²⁾), ist für die ihm Hab 2,3 beigelegte Bedeutung vielleicht aufschlußreich. Er steht hier sicher für die endzeitliche Vision³⁾.

Was den Begriff καιρός anbelangt, so liegt ihm auch sonst in der LXX nicht selten dieser spezielle Inhalt bei. Er ist Terminus technicus für das 'Ende', für die entscheidungsvolle letzte Zeit überhaupt, denn in ihr wird schließlich das messianische Zeitalter heraufgeführt⁴⁾. Wiederum liefert hierfür die Danielapokalypse die anschaulichsten Belege (8, 16, 19; 7, 22; 9, 26 f. LXX)⁵⁾, also eine Quelle, die ihrer wenig späteren Entstehung wegen für den Sprachgebrauch der LXX aufschlußreich ist. Die Erwartung der frühen Makkabäerzeit hat sich in ihnen handgreiflich niedergeschlagen⁶⁾. Aber auch sonst hören wir für den Begriff in typischen Ausführungen diesen besonderen Sinn heraus (vgl. z.B. Jes Sir 33,10; 48,10; Dan 12,1. Theod: ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ⁷⁾). Betrachtet man so bezeichnende Parallelen wie Dan 10,14 (ἔτι γὰρ ὥρασις εἰς ἡμέρας) und Dan 8,17 ((ἔτι γὰρ εἰς ὥραν καιροῦ τοῦτο τὸ ὄραμα) in ihrem Zusammenhang, dann ist die seitens der Übersetzung vorgenommene Sinnverschiebung vollends ersichtlich. Mit διότι ἔτι ὥρασις εἰς καιρόν wird einmal gesagt, daß die prophetische Verheißung zu einem bestimmten Termin (למועד) eintrifft. Sie ist befristet: καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας. Dann aber auch, daß hier eine auf die Endzeit bezügliche prophetische Aussage vorliegt, deren Erfüllung für die nahe Zukunft erwartet werden muß. Die apokalyptische Uminterpretation des Habkom von Hab 2,3 erscheint in diesen Aussagen unmittelbar kopiert. Skrupel über eine womögliche Enttäuschung plagten den Verfasser allem Anschein nicht oder doch nur ganz am Rande. Sein

¹⁾ Vgl. Hos 1, 1; Am 1, 1; Jes 1, 1.

²⁾ Vgl. überhaupt Hatch-Redpath, Concordance II S. 1007.

³⁾ W. Michaelis, Kittel-Friedrich ThWb V S. 371. Eindeutig auch IV. Esra V, 6, 7 f.; VI, 1, 3; VI, 5, 2 ff. u.v.a.; syr Apoc Bar IV, 4, 1 u.a.

⁴⁾ G. Dellling, Kittel-Friedrich ThWb III S. 459 f.

⁵⁾ Zur Wochenapokalypse vgl. besonders F. Fraidl, Die Exegese der sieben Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit, 1883 S. 4 ff. (vielsagend V. 26 καὶ ἕως καιροῦ συντελεῖας), neuerdings G. Rinaldi-A. Vaccari, Le settanta settimane di Daniele (Dan 9, 20-27), RivBi 1954, S. 292-298.

⁶⁾ Vgl. A. Bentzen, HbzAT I, 19, 1952², S. 73 ff.; F. Fraidl, a.a.O. S. 5.

⁷⁾ Hatch-Redpath II S. 707.

Blick richtet sich nach vorne. Sein stereotypes 'Noch nicht' hat nicht zweifelnden, sondern drohenden Charakter. Aber damit nicht genug!

Bedenkt man die Abfassungszeit der Danielapokalypse (um 165 v. Chr.)¹⁾, und zieht man die Möglichkeit in Betracht, daß auch der Habkom in dieselbe hasmonäische Kampfzeit fällt²⁾, so ist die Schlußfolgerung nicht unbillig, daß sogar hier gleichfalls ein fest an Hab 2,3 ausgerichteter Sprachgebrauch vorliegt³⁾. Für Wendungen wie Dan 11,27 (כִּי-עוֹד קָץ לְמוֹעֵד) (LXX: ἔτι γὰρ συντέλεια εἰς καιρόν) und 11,35 (קָץ כִּי-עוֹד לְמוֹעֵד) (LXX: ἔτι γὰρ καιρὸς εἰς ὥρας; Theod.: ὅτι ἔτι εἰς καιρόν), welche im Zusammenhang ihren vorgeprägten Charakter unschwer erkennen lassen, dürften die Verhältnisse nicht anders liegen. Begriffe und sachlicher Gehalt stehen Hab 2,3 unmittelbar nahe. Da עוֹד in Beziehung auf etwas noch nicht Eintretenes steht, dabei rein substantivisch verwendet ist, bedeutet letztere Stelle ebenfalls: 'Denn *Ausbleiben* (= Verzögerung) hat statt bis auf die bestimmte Zeit'⁴⁾. Das aber ist die apokalyptische Interpretation von Hab 2,3a. Offenbar war man darüber selbst nicht in Unkenntnis.

Die sog. theodotianische Übersetzung, deren Entstehung zufolge neuerer Qumranfunde höher als bisher üblich angesetzt werden muß⁵⁾, erweist sich stärker an den Wortlaut von Hab 2,3a angeglichen als LXX. Das spricht dafür, daß man um den technischen Charakter der Beweisstelle und und dazu vielleicht um seine Herkunft wußte.

Hierfür einige Belege:

- Dan 8, 17: Theod. ἔτι γὰρ εἰς καιροῦ πέρας ἡ ὄρασις
 LXX ἔτι γὰρ εἰς ὥραν καιροῦ τοῦτο τὸ ὄραμα
 MT כִּי לַעֲתָ-קָץ הַחֹזֶן
- Dan 8, 19: Theod. ἔτι γὰρ εἰς καιροῦ πέρας ἡ ὄρασις
 LXX ἔτι γὰρ εἰς ὥρας καιροῦ συντελείας μενεῖ
 MT כִּי לְמוֹעֵד קָץ
- Dan 11, 27: Theod. ὅτι ἔτι πέρας εἰς καιρόν
 LXX ἔτι γὰρ συντέλεια εἰς καιρόν
 MT כִּי עוֹד-קָץ לְמוֹעֵד

¹⁾ Um wenigstens einen hypothetischen Ansatzpunkt für die Entstehung der einzelnen Kapitel zu haben, übernehmen wir die von L. Ginsberg, *Studies in Daniel*, 1948, aufgestellten Daten: cp. 7: 175-167; cp. 8 u. 10-12: 166 oder 165; cp. 9: später, bis 140 v. Chr. Zur Kritik vgl. H. Rowley, *Rez.*, JBL 68, 1949, S. 173 ff. 174. Die Ansetzung der cp. 10-12 stimmt mit der von A. Bentzen, *HbzAT I*, 19, 1952², S. 71, überein.

²⁾ Vgl. oben S. 7 A. 3; dazu H. Bardtke, *Die Handschriftenfunde vom Toten Meer*, 1953², S. 144. 170 f.

³⁾ Eine Vermutung, mit der wir nicht allein stehen, vgl. die folgenden Ausführungen.

⁴⁾ So Gesenius, *Wb* (zu עוֹד).

⁵⁾ Vgl. J. M. Allegro, *Die Botschaft vom Toten Meer*, 1957, S. 43.

Dan 12, 9: Theod. ἐσφραγισμένοι οἱ λόγοι, ἕως καιροῦ πέρας
 LXX Wendung fehlt, doch 12, 8: διανοήθην . . . τὸν καιρόν
 MT וחתמים הדברים עד-עת קץ

c) *Das Verzögerungsmotiv Dan 9*

Der Gedanke des Nicht-Zögerns (= Nicht-Ausbleibens) ist wörtlich Dan 9,19 aufgenommen und zwar in einer dringlichen, ungeduldligen apokalyptischen Gebetsbitte um endliche Erlösung¹⁾. Wieder überrascht eine gewisse begriffliche Übereinstimmung mit Hab 2,3 (MT und LXX) und, was nicht unwichtig ist: das schon mehrmals konstatierte, theozentrische Verständnis des Endablaufs ist klar ausgesprochen! Wir zitieren:

κύριε, ἐπάκουσον
 καὶ ποίησον καὶ μὴ χρονίσῃς
 ἕνεκα σεαυτοῦ, δέσποτα,
 ὅτι τὸ ὄνομά σου ἐπεκλήθη
 ἐπὶ τὴν πόλιν σου Σίων . . .

אדני הקשיבה
 ועשה אל-תאחר
 למעןך אלהי
 כי שמך נקרא
 על עירך

Die Aussage steht am Schluß des Gebetes²⁾. Wie sehr die Hoffnung des Verfassers auf die nahe Zukunft geht, welche die Erlösung und Befreiung Zions bringen soll, ist aus der unmittelbar anschließenden 'Offenbarung der 70 Wochen' zu erkennen: 'Dann wird die ewige Gerechtigkeit gebracht' (9,24), vor allem aber auch, falls der Abschnitt oder Teile davon später eingeschoben sein sollten, aus der nur eschatologisch zu deutenden Exodus-Typologie (9,15)³⁾. Das 'Verzögere nicht' des Gebetes ist daher kaum Ausfluß einer skrupulösen Haltung, sondern im Gegenteil Ausdruck fester Gewißheit. Ein bekanntes Axiom scheint sich dahinter zu verbergen. Dabei auch an Hab 2,3 zu denken, das um das 'Er kommt gewiß' weiß, halten wir — trotz bestehender Fragezeichen — im Hinblick auf die bei Daniel sonst gegebenen Anklänge für wenigstens erlaubt⁴⁾. Eine

¹⁾ Die spätere Entstehung dieses Gebetes ist verbreitete Annahme, A. Bentzen, Daniel, HbzAT I, 19, 1952², S. 74 f.; H. C. Leupold, The Exposition of Daniel, 1949, S. 393 ff. u.a.

²⁾ Grundlegend über den Geist des Buches handelt O. Plöger, Theokratie und Eschatologie, 1959 S. 19 ff.

³⁾ Zweifellos geht der (sekundär eingefügte) Abschnitt nicht auf die 'Wiederherstellung des Kultus' (so J. Steinmann, Daniel, 1950, S. 159 f.), sondern auf das erbetene 'sofortige Kommen des Reiches Gottes' (so Charles; nach H. C. Leupold, a.a.O. S. 398). Dafür spricht auch die sekundäre, erweiterte Parallele Bar 3, 11 f.

⁴⁾ A. Montgomery, The Book of Daniel, ICC, 1927, S. 368, nennt als Parallele Ps 40, 18 (39, 18 LXX). Darüber unten S. 169.

bemerkenswerte Parallele zum griechischen Text findet sich noch Ps Sal 2,25 vor:

μη χρονίσης, ὁ θεός, τοῦ ἀποδοῦναι αὐτοῖς εἰς κεφαλάς,
τοῦ εἰπεῖν τὴν ὑπερηφανίαν τοῦ δράκοντος ἐν ἀτιμίᾳ.

Das Anliegen ist hier die endliche Bestrafung der Feinde Jerusalems (Zeit des Pompeius!). So wenig der liturgische Allgemeincharakter der Aussage 'Verzögere nicht' übersehen werden kann, so wenig auch andererseits das technisch Formelhafte daran und zwar beidemale durch den Aspekt der eschatologischen Naherwartung überhöht.

d) *Die bereits von anderer Seite erkannte Sonderstellung von Hab 2,3*

Unsere Überlegungen mögen im Hinblick auf die vorliegenden Arbeiten zu dem Thema kühn anmuten. Das Recht dazu ist im Grunde schon durch frühere Untersuchungen erwiesen worden. Um den Verdacht auszuschalten, es handle sich um vage Kombinationen, seien wenigstens die folgenden Stellungnahmen angeführt.

Aus A. Bentzens Erklärung von Dan 8, 26 geht hervor, daß er die beschriebenen Zusammenhänge andeutungsweise richtig gesehen hat. Er schreibt ¹⁾: „Zuletzt erhält der Seher den Befehl, das, was er gesehen hat, zu verbergen, weil es einer späten Zeit gilt (cf. 12, 10; Volz Esch ²⁾, S. 163). Die Deutung ist unter Verwendung von Hab 2, 2-3 formuliert; ähnlich liegt es in 10, 14; 11, 27.35 ³⁾ (cf. den Habkom der Sekte vom Toten Meer, der doch zeigt, welcher Beliebtheit sich dieser Prophet in der spätjüdischen Zeit erfreut hat)“. Den nicht unbedeutenden Einfluß der Stelle hat auch neuerdings H. L. Ginsberg erkannt ⁴⁾ und sogar quellenkritisch ausgewertet.

I. L. Seeligmann ⁴⁾ geht in der Interpretation der Abschnitte weiter als im allgemeinen üblich. Er glaubt, mit verschiedenen Aussagen konkrete geschichtliche Ereignisse in Zusammenhang bringen zu können. Schon eine flüchtige Betrachtung des Danielbuches zeige, daß der Autor zeitgenössische Vorgänge im Auge habe. Er beschreibt sie als Verwirklichung alter Prophetien. In Anbetracht dieses Sachverhalts würdigt der Autor auch die besondere zeitgeschichtliche Rolle von Hab 2, 3. Für die genannten Abschnitte merkt er an: „In 11, 27

¹⁾ A. Bentzen, a.a.O. S. 71.

²⁾ A. Bentzen, a.a.O. S. 83 (zSt. 11, 34 f.): 'Der Aufstand der makkabäischen Widerstandsbewegung bringt zwar eine gewisse Erleichterung der Lage mit sich, aber — nach Auffassung der Weisen — auch die Gefahr, daß sich manche aus unlauteren Motiven an die Weisen anschließen, und daß man die Rettung von Menschen erhofft, während sie doch ohne Zutun von Menschenhand (8, 25; 2, 34) kommen soll, aber so — allein durch Gottes Eingreifen — zu ihrer Zeit auch sicher kommen wird (34 f.)'.

³⁾ L. Ginsberg, Studies in Daniel, 1948, S. 34 ff. Zur Quellenscheidung reichen nach A. Bentzen, a.a.O. S. 71, die festgestellten kleinen Unterschiede im Gebrauch der Prophetenstelle nicht aus; ebenso H. Rowley JBL 1949, S. 175.

⁴⁾ I. L. Seeligmann, The Septuagint Version of Isaiah, A Discussion of its problems, 1948, S. 82.

(כִּי עוֹד קֵץ לְמוֹעֵד) is intended to invoke the memory of Hab 2, 3... thus suggesting the approach of the great turn of the tide, expected since the days of the Prophets; and the humiliation of Antiochus Epiphanes, who during his second campaign is expelled from Egypt by the peremptory order of the Romans is, as is evident from (וּבָאוּ בּוֹ צִיִּים כְּתִים וְנִכְאָה) (11, 30), for the translator, clearly the implementation of the Word of God (וְעָנּוּ עֲבָר וְגַם הוּא עֲדֵי אֲבָד) (Num 24, 24), 'and ships shall swarm out of Kittim, for the ruin of Assyria etc.'

Seeligmann gibt den Hinweis, daß es nicht schwierig sein sollte, auf der Grundlage dieser Auslegung Antiochus Epiphanes mit dem König von Assyrien der klassischen Prophetie gleichzusetzen. „There are many passages, indeed, where Daniel explicitly quotes words of Isaiah in order to relate them to events of his own time, and particularly to the figure of Antiochus Epiphanes". Man vergleiche beispielsweise Dan 11, 10 mit Jes 17, 12 und 8, 8 (dazu Dan 11, 40) Jes 10, 23 mit Dan 9, 27, Jes 10, 23. 25 mit Dan 11, 36 u.a. Es scheint, daß diese Geschichtsschau weithin mit der des Habkom übereinstimmt. Auch die Sekte meint in einer Zeit der Erfüllung der Weissagungen zu leben (für Num 24, 17 vgl. 1 QM XI, 6; Dam VII, 19 f. und bes. 4 Q Test; dazu Test. Levi 18, 3, Test. Juda 24, 1, Test. Sim. 7, 1 u.a.; für Jes 10 vgl. 4 QP Jes 10, 28 ff.)¹⁾.

e) *Das Problem der personalen Erwartung in Hab 2,3 LXX*

Wir kehren zur Betrachtung der Einzelemente von Hab 2,3 LXX zurück. Es ist im höchsten Maße bemerkenswert, daß mit V 3b das Subjekt gewechselt wird. Nicht mehr vom Verziehen der prophetischen Vision ist die Rede, wie im MT, sondern von einer säumenden Person: ὑπόμεινον αὐτόν. Welcher neue Gesichtspunkt wird hier eingeführt? Soweit wir feststellen können, hat J. Ziegler bisher als einziger im großen und ganzen zutreffend bemerkt²⁾: „Die Hab-Stelle trägt in der LXX sicherlich messianischen Charakter... Das Verbum ὑπομείνειν besagt das Verschieben, das Verzögern des Heils; in den Tagen gespannter Messias Hoffnungen drängte sich der Gedanke von dem 'Zögern' des Heiles immer wieder auf. Dann suchte man Trost in den Schriftworten und gerade zur Zeit der LXX mag die Messias Hoffnung recht rege gewesen sein". Diese Ausführungen, welche grundsätzlich das Richtige treffen und ohne jedes Wissen um die geschichtliche Rolle des Schriftworts gemacht wurden, bestätigen unsere Sicht. Der 'messianische' Inhalt von Hab 2,3 ist allerdings genauer zu bestimmen. Wer ist der 'Kommende', mit dessen vorübergehendem Ausbleiben man rechnen soll?

Drei Möglichkeiten bieten sich zur Erklärung an: Der kommende

¹⁾ Vgl. dazu F. C. Bruce, *Qumran and Early Christianity*, NTSt 2, 1956, S. 179. A. S. van der Woude, a.a.O. S. 182 ff. 175 ff. Andere Stellen, an denen das Schriftwort messianisch interpretiert wird, sind: Apoc 22, 16; jTaan 67 d (R. Akiba über Simon bar Kochba).

²⁾ J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta*, S. 112 f.

Äon im engeren Sinn (עולם הבא; vgl. z.B. Mk 10,30)¹⁾, der erhoffte Messias, oder die letzte große Selbstoffenbarung Gottes²⁾.

Was die erstere betrifft, so ist sie wohl fernerliegend. Innerhalb der vielen zeitlichen Begriffe von Hab 2,3 erscheint der Zeitbegriff 'Äon' im spezifischen Sinn als Subjekt abwegig. Der Ausdruck als solcher kommt überdies in der LXX offenbar nicht vor. Nicht zuletzt spricht der Zusammenhang des Hab-Textes gegen die erste Möglichkeit³⁾.

Was die zweite angeht, so ist in späterer Zeit zweifellos ἐρχόμενος ein geläufiges Messiasprädikat (vgl. Ps 117,26 LXX; im NT: Mt 21,9; 21,9; 23,39 u.a.)⁴⁾. Die Möglichkeit, daß die Übersetzer der LXX an verschiedenen Stellen die Gestalt des Messias eingetragen haben, ist freilich nicht von der Hand zu weisen. Doch ist er bei ihr noch in jedem Falle als politisch-innerweltliche, nicht transzendente Gestalt gedacht⁵⁾. Als solche wird man ihn schwerlich in Hab 2,3 LXX erwähnt sehen können. Das Augenmerk der jüdischen Erwartung der Hasmonäer-Zeit zielte letztlich über die Gestalt des Messias hinaus ab auf das Kommen Gottes, auf seine Aufrichtung der göttlichen Basileia (vgl. unten S. 296 ff.; dazu 1 QM 12,6 ff.; Apo-Abrah 31; Test. Levi 8: κύριος ἐπερχόμενος)⁶⁾. Sowohl der Zu-

¹⁾ ἐν τῷ αἰῶνι ἐρχομένῳ; IV. Esra II, 8, 1: 'Anfang der kommenden Welt' (עולם הבא).

²⁾ Vgl. J. Schneider, Kittel-Friedrich ThWb II, S. 663, 49 ff.

³⁾ Eine solche Interpretation auf den künftigen Äon ist uE natürlich in Habkom VII eingeschlossen, doch wäre mit ihr die Erwartung nach Hab 2, 3 wahrscheinlich nur sehr unvollkommen beschrieben, vgl. oben S. 11 ff. Zum Verständnis der LXX ist auf jeden Fall Hab cp. 3 heranzuziehen!

⁴⁾ Der Begriff taucht erst bei Theodotion an der wichtigen Stelle Dan 7, 13 auf. Vgl. auch Str. B. IV S. 872 ff. — Für Ps 117, 26 LXX finden sich bei den Rabbinen zwei Deutungen belegt: auf David (Pes 119a) und allgemein auf die messianische Enderlösung (Midr Ps 118 § 22, 244a), s. Str. B. I S. 850 zu Mt 21, 9.

⁵⁾ Vgl. W. Bousset-H. Greßmann, a.a.O. S. 224 Anm. 2 und 264 f. Die Qumran-Messianologie spricht ebenfalls dafür (s. A. S. van der Woude, a.a.O. S. 242ff.), doch nicht generell (vgl. M. Black, *Messianic Doctrine in the Qumran Scrolls*, *Studia Patristica* 1957, S. 441 ff. 458 f.). Ansätze zur Konzeption eines supranaturalen Messias verrät besonders die Kriegerrolle (a.a.O. S. 454), welche jedoch nicht der Frühperiode der Sekte anzugehören scheint. S. Zeitlin, *Essenes and the Messianic Expectations* (JQR 45, 1954, S. 83 ff.) S. 103 ('During the Second Commonwealth, however, the Jews did not expect a Messiah in the sense that we understood to-day') erweist sich demnach als nur in rohen Zügen zutreffend, wie überhaupt vieles fragwürdig ist.

⁶⁾ Vgl. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1934², S. 183 (ein im Ganzen ziemlich negativer Nachweis!); Bousset-Greßmann, a.a.O. S. 213 ff.; aufschlußreiches Vergleichsmaterial auch bei J. Schneider, Kittel-Friedrich ThWb II S. 666 ff., vgl. dazu W. G. Kümmel, *Verheißung und Er-*

sammenhang (Hab 2,14; 3,2 ff.), wie auch die zeitlich nahe Auslegung des Habkom, welcher theozentrisch denkt, lassen daher dieses Verständnis bevorzugen¹⁾. Ihm geht es bekanntlich nicht nur um das 'letzte Ende' als Zeitabschnitt, eine Wendung, die in der Auslegung von Hab 2,3b fällt, sondern noch mehr, auch um das restliche Erfüllen all dessen, was die Propheten gesagt haben', um die Verwirklichung der „Geheimnisse Gottes“.

Immerhin könnte man erwägen, ob mit der Wendung *καὶ ἀνατελεῖ εἰς πέρας* nicht direkt auf den Messias-Begriff *ἀνατολή* (= *מָשַׁח*; vgl. Jer 23, 15; Sach 3, 8; 6, 12 LXX) angespielt wird. Doch ist diese Möglichkeit in unserem Zusammenhang wenig wahrscheinlich. Zum typischen Messiasprädikat wurde *ἀνατολή* wohl erst später (wichtig wäre eine Datierung von 4 Q flor 2 und 4 Q Patr Bl 3: *מָשַׁח בְּיָדָיו*), mochte seine Vorgeschichte auch schon erheblich älter sein²⁾. Wie dem auch immer sei, vor allem ist nicht gesagt, daß das *Verbum* unbedingt von der strengen Gleichung *ἀνατολή* = Messias her verstanden werden muß.

Die essenische Deutung von Num 24, 17 (dort *ἀνατέλλειν* für *וַיָּרֶם*) auf die verschiedenen messianischen Heilsgestalten, wobei das Subjekt keineswegs nur der Messias aus Aaron oder Israel (= Levi und Juda) ist, unterstreicht dies:

Tora-Forscher: CDC VII, 18; *Messiasse aus Levi und Juda*: Test. Sim. VII, 1 (doch: *ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ*); Test Gad VIII, 1 (*διὰ γὰρ τοῦ Ἰούδα ἀνατελεῖ σωτηρία τῷ Ἰσραήλ*); Test. Napht. VIII, 2 (ebenso); Test. Jos. XIX, 11 f. (*ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ Ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* s. dazu aber v. d. Woude S. 202 f.); Test. Dan V, 109 (Subjekt: *τὸ σωτήριον τοῦ κυρίου*); Test. Levi 18, 3 (*ἀνατελεῖ ἄστρον . . . ὡς βασιλεύς*). Obwohl sich Ansätze hierzu finden, läßt sich nicht sagen, daß *ἀνατέλλειν* streng für den Messias aufgespart ist. Der Bedeutungsradius ist selbst in dieser jüngeren Schrift noch weiter gespannt (zu Luk 1, 78 vgl. auch Jacoby, ZNW 20, 1921, S. 213; nicht überzeugend Winter, StTh VII, 1953, S. 158 ff.). In der 15. Benediktion des Achtzehngebetes (babyl. Rez.) ist vom 'Aufsprossen' des *מָשַׁח* aus dem Hause Davids die Rede³⁾. Der fragliche Begriff stellt ohne Zweifel eine gebräuchliche technische Umschreibung für das Erscheinen des Messias dar. Wenn das hohe Alter dieser Aussage durch Jes Sir 51 gesichert wäre, könnte darin ein Gegenargument gesehen werden⁴⁾. Doch hat dem schon E. Schürer energisch und überzeugend widersprochen. Unseren obigen Ausführungen steht somit kein ernsthafter Einwand entgegen.

Man kann noch fragen, wie überhaupt eine so freie, ja unzutreffende Übersetzung von *מָשַׁח* durch *ἀνατελεῖ* zustande kommen konnte. Hierzu nur eine Andeutung: Der Übersetzer wird zufolge des verbreiteten messianischen Verständ-

füllung, 1953³⁾, S. 19 ff. Unseren obigen Standpunkt vertritt auch J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen*, S. 64 ff.

¹⁾ So vor allem auch 1 QH III, 31 ff. (34 f.!). Zur Sache s. G. Molin, *Die Kinder des Lichtes*, S. 153 ff.; M. Burrows, a.a.O. S. 221 ff.

²⁾ Vgl. Bousset-Greßmann, a.a.O. S. 264 f. 266; Str. B. II S. 113 (zu Luk 1, 78), S. 111 (zu Luk 1, 69); H. Schlier, *Kittel-Friedrich ThWb I* S. 354 f.

³⁾ Vgl. die Bitten 2.9.12 des Achtzehngebetes (pal. Rez.).

⁴⁾ E. Schürer II S. 542. 593. Die kritische Anmerkung bei P. Seidelin, *Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum*, ZNW 35, 1936, S. 194 ff. 227 Anm. 84, ist demnach unbegründet.

nisses des Schriftwortes verleitet worden sein, die lectio varia V. 2 **יִפְּחַ** irrtümlich als **יִפְּחַ** (= 'aufbrechen', 'sprossen') zu lesen (unwahrscheinlich: **יִפְּתַח**; vgl. Jes 51, 14 s.u.)¹⁾. Oder lag der LXX selbst schon eine (bewußt?) geänderte Fassung vor? Wir wissen, wie großzügig 'die heiligen Texte' tradiert wurden, wenn es darum ging, die eigene Theologie in ihnen wiederzufinden²⁾.

Von hier aus gesehen ist die Annahme, daß dem **ἀνατελεῖ** ein **יִפְּחַ** (vgl. z.B. Jes 11, 1!) zugrundeliegt, sehr wahrscheinlich³⁾. Zu ganz sicherem Ergebnis ist in diesen Fragen selbstverständlich nicht zu kommen.

Wir fassen zusammen: Ist der Begriff **ἀνατέλλειν** in Hab 2,3 LXX ungewöhnlich, dann bleibt in Abwägung des Für und Wider seines eigentlichen Bedeutungsgehaltes als nächstliegende Erklärung die, daß er allgemein auf den *Aufgang der Heilszeit* mit dem Kommen Gottes in Herrlichkeit abzielt. Etwa im Sinne von: **καὶ τὰ ἰάματα σου ταχὺ ἀνατελεῖ** (Jes 58,8). Tatsächlich finden sich für dieses Verständnis in der LXX weitere überzeugende Belege (Jes 45,8; 60,1; 61,11 u.a.)⁴⁾. Es ist nicht ausgeschlossen, doch unbeweisbar, daß gewisse astrologische Vorstellungen die Einführung des Begriffes unterstützten⁵⁾.

Trotz verschiedener schwer lösbarer Detailfragen kann als sicheres Ergebnis gelten, daß Hab 2,3 LXX gleichfalls jene messianische Interpretation zum Ausdruck bringt, deren breite geschichtliche Wirkung wir oben für die folgende Zeit schon aufzeigen konnten. Hab 2,3 LXX erweist sich demnach als das *älteste* Zeugnis. Mit ihm lag früh ein einzigartiges Konzentrat vor, von besonderer Brauchbarkeit für die spätjüdische Lösung des Verzögerungsproblems. Wir sehen noch, wie wenig von berufener Seite darauf verzichtet wurde.

2. HAB 2,3-INTERPOLATIONEN DER SEPTUAGINTA

Bezeichnenderweise hat die griechische Fassung von Hab 2,3 schon der Septuaginta selbst ihren Stempel aufgedrückt. Wieder ist es

¹⁾ Vgl. die Schriftzeichen **י** und **פ** in der Sektenliteratur. Man stelle **יִפְּחַ** Habkom VII, 6 Z. 6 neben **יִפְּחַ** 1 QIs^a 27, 6 = XXI, 15.

²⁾ Zur Sache vgl. H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 49.

³⁾ Vgl. auch IV. Esra II, 10, 12 (Anm.); III, 5, 9 (Anm.).

⁴⁾ Vgl. Hatch-Redpath I S. 83. Daß gerade auch 1 QIs^a 45, 8 = XXXVIII, 14 liest 'daß Erlösung hervorsprieße' (**יִפְּחַ**) anstatt 'daß sie Erlösung hervorbringen möge' (**יִפְּחַ**), kann zufällige Verschreibung sein, veranschaulicht aber sehr eindrucksvoll, wie zutreffend das Vb. 'aufsprießen' für die eschatologische Erlösung empfunden wurde, (vgl. hierzu A. Rubinstein, 'The theological aspect of some variant readings in the Isaiah Scroll', JJS 6, 1955, S. 187 ff.). Zu diesem bevorzugten Bedeutungsgehalt vgl. weiter 1 QH VI, 15, VIII, 6.10, auch VII, 19; X, 31. Die Deutung auf Gott auch bei Kosmala, Hebr.-Ess.-Chr. 1960 S. 114 Anm. 10.

⁵⁾ A. S. van der Woude, a.a.O. S. 213; O. Gerhardt, Der Stern des Messias, 1922, S. 20 f.

J. Ziegler, der darauf hingewiesen hat, daß von der messianischen Stelle Hab 2,3 vielleicht auch Licht auf zwei weitere, nämlich Jes 13,22 und 51,14 fallen dürfte¹⁾. Unser geschichtlicher Abriß bestätigt seine Vermutung, welche, was besonders hervorzuheben ist, unabhängig von der Kenntnis um die außerordentliche geschichtliche Rolle des Schriftwortes angestellt wurde.

a) *Jes 13,22*

Jes 13,22 bietet die LXX für MT וקרוב לבוא עתה וימיה לא ימשכו die Übersetzung ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονιεῖ. Damit sind wir auf eine auffallend eigenwillige Umschreibung der Vorlage gewiesen, wobei man von einer Übersetzung besser schon überhaupt nicht mehr spricht! Der verfolgte Zweck ist leicht zu erkennen. Es wird einer hocheschatologischen Stimmung Ausdruck verliehen (vgl. ταχὺ). Die Aussage, daß die Tage 'nicht verlängert' (לא ימשכו) werden, haben dabei den Übersetzer ermutigt, sein eigenes Denken über das Ende der Zeit näher zu präzisieren. Wenn Habkom VII, 12 von einem בהמשך עליהם הקץ האחרון spricht, so liegt ein verwandter, womöglich sogar daran ausgerichteter Sprachgebrauch vor. Wie dargelegt, stoßen wir mit ihm auf einen deutlichen Niederschlag des in der damaligen Erwartung theologisch bereits abgehandelten Gedankens vom Verzögern der Heilszeit²⁾. So auch in bezeichnender sprachlicher Verwandtschaft die vorliegende Stelle Jes 13,22. Von einer zufälligen Übereinstimmung läßt sich kaum sprechen.

MT bezieht das 'ihre Zeit ist nahe herbeigekommen . . .' auf das geweisssagte Gericht über Babel (Kp 13,1 ff.). Nicht aber die LXX, welche die Aussage — doch offenbar mit Absicht! — mit dem folgenden Abschnitt über die (endzeitliche) Wiederherstellung des jüdischen Volkes verbindet: καὶ ἐλεήσει κύριος τὸν Ἰακωβ καὶ ἐκλέξεται ἔτι τὸν Ἰσραὴλ καὶ ἀναπαύσονται ἐπὶ τῆς γῆς αὐτῶν . . . (14,1). Als Subj. des vorausgehenden Satzes ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονιεῖ kann gleichfalls nur κύριος zu denken sein. Demnach offenbart diese Stelle in jeder Beziehung sachlich wie begrifflich eine überraschende Nähe zu Hab 2,3 LXX. Ziegler dürfte richtig gesehen haben: „Jes 13,22 liest sich in der LXX wie eine direkte Wiedergabe von Hab 2,3“. Der Hinweis, wonach vielleicht die Hab-Stelle bereits an den Rand von Jes 14,1 geschrieben war, so daß die LXX sie benützen

¹⁾ J. Ziegler, a.a.O. S. 112.

²⁾ Vgl. auch unten S. 118.

konnte, ist jedoch durch nichts gestützt. Der Verweis auf die erarbeitete Bedeutung führt hier allein zur richtigen Erfassung des Tatbestandes. Dem wird sich auch J. W. Wevers beugen müssen ¹⁾.

Gegen J. Ziegler äußert er Bedenken. Daß ταχὺ ἔρχεται καὶ οὐ χρονίῃ in 13, 22 von οὗτο ἔρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίῃ Hab 2, 3 abhängig sei, leuchte seiner Ansicht nach nicht ein. „Es zeigt lediglich, daß der hebräische Habakuk (כִּי בֹא יִבְא לֹא יֵאָחֵר) dem Übersetzer bekannt war, und daß deshalb der griechische Jesaja später war als der hebräische Habakuk — woran niemand zweifelt“. Dieser Einwand ist keiner. Es wird von Wevers doch selbst zugegeben, daß eine beiderseitige Gemeinsamkeit, welche nur auf der Verbindung beider Stellen beruhen kann (weshalb gerade sie?), nicht zu leugnen ist. Die Bedeutung dieses Tatbestandes bleibt bestehen und verlangt nach einer Erklärung, gleichgültig, ob der griechische Jes-Text vielleicht nur von dem hebräischen Habakuk veranlaßt wurde. Doch ist zu betonen, daß der enge gemeinsame griechische Sprachgebrauch eine griechische Habakukvorlage als viel wahrscheinlicher vermuten läßt.

I. L. Seeligmann ²⁾, dessen fruchtbare LXX-Deutung wir oben erwähnt haben, hält gleichfalls Jes 13,22 für „surely a most distinct echo of Hab 2,3“. J. Zieglers Vermutung findet seine volle Zustimmung.

Die bisher allgemein erkannten Zusammenhänge nötigen zu einem Blick auf die Jesaja-Überlieferung von Qumran: ³⁾

1QJa (ed. Burrows Pl 11 Z. 30) hat die Fassung: קרוב לבוא עתה וימיה לוא: ימשכו עוד. Der Zusatz עוד kann von Jes 14, 1 (Pl XII Z. 1) übernommen sein, doch vgl. man ebensogut Hab 2, 3, dessen Einfluß auf die Stelle anderweitig durch die LXX belegt ist (auch die Peschitta bestätigt den Text von 1QJa für Jes 13, 22!) ⁴⁾. Targ. Jes 13, 22b (Lagarde S. 239 Z. 18) umschreibt die Stelle: וקרוב למית עידן חברה דבבל ויומה לא יתרחקן. „Und nahe daran zu kommen ist die Zeit der Zerschmetterung Babylons und ihre Tage ziehen sich nicht hin“. Der Wortlaut von 1QJa, mit seiner klaren Bindung an MT (die eigenwillige Satztrennung der LXX ist ohne Einfluß geblieben!), besagt ausdrücklich nichts über ein 'messianisches' Verständnis der Stelle. Dieses darf aber vielleicht aus dem sich hierfür anbietenden Zusammenhang und seiner sonst erkennbaren spätjüdischen Verwendung erschlossen werden (Targ Jes 14, 29; J. F. Stenning S. 44 ff.; 1QH VI, 7: Jes 13, 4?). Auch könnte der Zusatz עוד in der Rolle 1QJa die der Stelle beigemessene Bedeutung anzeigen. Das לא יתרחקן hat innerhalb

¹⁾ J. W. Wevers, Septuaginta-Forschungen, ThR 1954, S. 180.

²⁾ I. L. Seeligmann, a.a.O. S. 72.

³⁾ Zu grundsätzlichen Fragen vgl. J. Hempel, Beobachtungen an der 'syrischen' Jesajarolle vom Toten Meer (DSIa), ZDMG NF 26, 1951, S. 138 ff. 167 f. 1 QS Jes* stammt aus einer Zeit, in der der Text noch nicht autoritativ festgelegt war (M. Burrows, a.a.O. S. 98 ca. 100 v. Chr.). Mit Textvarianten, die im Interesse der Qumrangemeinschaft lagen, ist grundsätzlich zu rechnen (vgl. auch W. H. Brownlee, zit. oben S. 7 A. 2).

⁴⁾ Vgl. dazu M. H. Gotstein, Die Jesaja-Rolle im Lichte von Peschitta und Targum, Bi 35, 1954, S. 51 ff. (über Jes 13, 22 s. S. 58).

der Hab-Tradition Parallelen ¹⁾. Daß 'Babylon' für 1QJa wie für Targ nur ein Deckwort ist, möchten wir schließen. Also wartet man noch auf die Erfüllung der hier niedergelegten Prophetie (so auch 4 QpJes!). Wenn auch nicht formal, so scheint doch zumindest sachlich eine der LXX ebenbürtige Auffassung des Textes vorzuliegen.

Wir fügen noch hinzu, daß die Bedeutung des Textes für die urchristliche Gemeinde durch 1. Klem 23 (s.u.) eindeutig erwiesen ist (vgl. dazu auch Mk 13, 24; Jes 13, 10; Apoc Joh 18, 2; Jes 13, 21!; Röm 9, 22; Jes 13, 5?). Kein Wunder, denn in Jes 13 vermochte die Aussage ἐγγὺς γάρ ἡ ἡμέρα κυρίου (V. 6; vgl. dazu etwa Röm 13, 11 f.) sehr leicht das Augenmerk einer eschatologischen Gegenwartsdeutung auf sich zu ziehen ²⁾.

b) Jes 51,14

Der erkannte Zusammenhang zwischen Hab 2,3 und Jes 13,22 (LXX) wirft vor allem auch Licht auf Jes 51,14 LXX. Wir lesen: ἐν γὰρ τῷ σῶζεσθαι σε οὐ στήσεται οὐδὲ χρονιῇ für MT: **מהר צעה** **להפחת ולא ימות לשחת ולא יחסר לחמו**. d.h.: 'Bald wird der Krummgeschlossene seiner Fesseln entledigt und er fährt nicht tot zur Grube und hat nicht Mangel an Brot'. Der Dissensus zwischen LXX und MT könnte kaum härter sein! J. Ziegler hat versucht, ihn zu erklären; allerdings wenig überzeugend ³⁾.

Gegen Fischer, der in ἐν γὰρ τῷ σῶζεσθαι σε die Wiedergabe für **להפחת** sieht, meint er, daß die LXX viel eher die ersten beiden Worte **מהר צעה** in **בהושועך** verlesen und dabei das folgende **להפחת** vernachlässigt habe. οὐ στήσεται leitet er von einer Vorlage **לא יעמוד** her, welches ebenfalls durch Lese- oder Hörfehler aus dem **לא ימות** des hebräischen Textes entstanden sein soll. Entsprechend οὐδὲ χρονιῇ aus **לא יחסר**, wozu seiner Meinung nach die Parallelen Jes 13, 22 und Hab 2, 3 beigesteuert haben können.

Daß diese Herleitung mit Zweifeln belastet ist, weil sie nur mit unbekannten Faktoren rechnet, bedarf keiner näheren Erklärung. In solcher Fülle sind Abschreibe- und Hörfehler einfach unwahrscheinlich.

Angesichts des erkannten außergewöhnlichen Einflusses von Hab 2,3 auf das eschatologische Denken des späthellenistischen Judentums, ist die Annahme vorzuziehen, daß auch an dieser Stelle die hochgestimmte und massive Idee vom Nichtverzögern der Heilszeit eingetragen wurde ⁴⁾. Und zwar kurzerhand, ohne jegliches

¹⁾ Vgl. die Zitate oben S. 3.24. Keth 111a (Str. B. I S. 599) heißt es: 'man soll den Endtermin nicht entfernen bzw. hinausschieben' (**לא ירחק**). Raschi kennt die womöglich ursprünglichere Lesart 'drängen' (**ידחק**). Ein Motiv wurde so durch ein anderes passendes überlagert.

²⁾ Vgl. auch G. Dalman, Die Worte Jesu, 1930², S. 87, der **קרב** Targ Jes 13, 22 zur Erhellung des nt-lichen ἐγγίζω heranzieht.

³⁾ J. Ziegler, a.a.O. S. 113.

⁴⁾ Das platteste Beispiel für eine Erklärung späterer Zeit liefert Berakh 57 b, wo Durchfall für ein gutes Krankheitssymptom bezeichnet wird mit dem Schrift-

tiefer Bemühen um Anpassung an den unverständlich gewordenen Konsonantentext¹⁾. Die einmal vorhandene Ratlosigkeit sowie die Fortsetzung Jes 51,15 f. konnten, ohne Bedenken wachzurufen, zu einem derartigen entschlossenen Akt Anlaß geben.

1QJa (Pl. 43 Z 2) hat eine abweichende Lesart **מהר צרה להפתח**. ('es eilt die (Zeit der?) Bedrängnis, um frei zu werden'). Man wird mit ihr an Dan 12, 1 erinnert, welche Stelle tatsächlich dem Sinn näherbringen könnte. Sie enthält das völlig singuläre **צרה**, t.t. für die letzte große eschatologische Trübsal. Zu dem Begriff äußert sich treffend E. Schürer (II S. 590). Da **ע** und **ר** in der Schreibung der Sekte deutlich unterschieden werden, ist ein Sehfehler des Abschreibers auszuschließen. Sachliche theologische Gründe müssen zur Veränderung des Konsonantenbestandes geführt haben. War es etwa die messianische Erwartung der Gemeinde von Qumran?²⁾

Targ. Jes 51, 14b (Lagarde S. 277, Z. 17) lautet: 'Gar bald wird die Vergeltung (**פורענא**) sich offenbaren (**לאיתגלאה**) und nicht werden die Gerechten sterben zur Vernichtung, nicht werden sie ihrer Speise ermangeln.' Gottstein³⁾ meint zur Variante **צרה**: „So scheint T (argum) zu lesen (**פורענא**), das mag aber auch Erklärung sein.“ Da **פורענא** und **צרה** keineswegs Synonyme sind, bleibt seine Bemerkung hypothetisch. Zur Erklärung des **צרה** (1QJa 51, 14) könnte man auch auf die gelegentlich vorkommende Bezeichnung der Messiasfeinde als 'Bedränger' verweisen, welche wahrscheinlich alt und der essenischen Eschatologie kongenial ist (Pesiqr 36 (161a)⁴⁾). Doch müssen diese Angaben genügen, ohne daß wir Sicheres aussagen können.

Im Unterschied zur Text-Überlieferung von Jes 13, 22 wird man in diesem Fall von einem deutlich sich abzeichnenden messianischen Verständnis sprechen. Tatsächlich ist es für die spätere Zeit (2. Hälfte des 9. Jhdts.) klar belegt (Pesiqr. Pisq 15)⁵⁾. Dieses Zeugnis gewinnt an Wert, wenn man die neuerlichen Ergebnisse von I. V. Chamberlain beachtet⁶⁾. Er vermutet für 1QJa 51, 4-8 ein in Qumran gängiges messianisches Verständnis, was übrigens auch schon vor ihm D. Barthélemy erkannte⁷⁾. Zu Jes 51, 9 f. stellt ersterer fest: „We conclude, that the sect was apocalyptically and messianically sensitive to a degree which caused the warping of their text of Jesajah, or at least this example . . .“ (vgl. dazu CDC I, 1: Jes 51, 7). Es ergibt sich somit in bezug auf den gespannten eschatologischen Tenor, welcher LXX und 1QJa an dieser Stelle gemeinsam ist, ein ziemlich einheitliches Bild! Die eigenwillige Interpolation der LXX ist bezeichnenderweise für sie zur Kenntnis zu nehmen.

beweis Jes 51, 14: 'Wer auf das Gefäß eilt zur Leibesöffnung, der wird nicht sterben'.

¹⁾ Oder sollte die Erklärung darin liegen, daß die Wörter mit der Bedeutung 'krumm, gekrümmt, gebeugt sein' für das jüdische Sprachgefühl auch die von 'zögern, zurückhalten' hatten? Vgl. oben S. 39 A. 1. Sie ist doch wohl fernliegend.

²⁾ Von dem 'Aufgetan-werden der Bedrängnis' in der 'Gerichtszeit' (**יפתח**) handelt auch 1 QH VI, 30.

³⁾ M. H. Gottstein, a.a.O. S. 62.

⁴⁾ Text bei Str. B. II S. 348; vgl. oben S. 25 A. 1.

⁵⁾ Brierre-Narbonne, Midr., S. 104.

⁶⁾ J. V. Chamberlain, The functions of God, VT 5 1955 S. 366-372.

⁷⁾ D. Barthélemy, Le Grand Rouleau d'Isaie trouvé près de la Mer Morte, RevBi 57, 1950, S. 530 ff. 548.

Ohne Zweifel geht es Jes 51,14 LXX nicht mehr, wie in der hebräischen Vorlage, um die Ankündigung von Israels Befreiung aus dem Exil¹⁾, sondern um dessen endzeitliche Erlösung und glanzvolle messianische Zukunft²⁾. I. L. Seeligmanns Ausführungen, obwohl sie letzteren Gedankengang nicht in der nötigen Schärfe herausstellen, unterbauen diese Deutung³⁾:

„There is another observation which is somewhat more relevant and instructive: **הושיע** and its synonyms are frequently translated by **σῶζειν**, **σωτήριον**, **σωτηρία**, which to the translator, primarily have the meaning of ‘liberation from a powerful political enemy’, ‘escape from a great political disaster’; and this could naturally evolve into ‘deliberation from exile’. We find this notion being introduced in various places in the Greek text, either in partical or in complete divergence from the Hebrew original: e.g. in Jes 51, 14: **מהר צעה להפתח ולא ימות לשחת ולא יחסר לחמו** — a text which was *evidently obscure to the translator, and not only to him alone* (vom Vf. hervorgehoben, s.o.) — and which he rendered more or less colourlessly, apparently following a line of thought which he was familiar: **ἐν γὰρ τῷ σῶζεσθαί σε οὐ στήσεται οὐδὲ χρονεῖ.**”

Jes 51, 16 wird richtig von ihm kommentiert, wenn er für das Schriftwort die Naherwartung des Übersetzers hervorhebt: „Prophesying is announcing God’s intervention in the fate of the peoples”⁴⁾, das ist u.E. das politische Chaos der messianischen Endzeitperiode.

Man wird für den ganzen Abschnitt, nicht zuletzt für Jes 51,14, die messianisch-eschatologische Bezogenheit im Sinne einer Naherwartung der LXX folgern müssen. Als Subjekt der Aussage **οὐ στήσεται οὐδὲ χρονεῖ** ist Gott gedacht (vgl. V. 15), so daß der Vers freier lautet: „Er, Gott, wird nicht stehenbleiben, noch Zeit hinbringen, dich Israel zu retten”. Will man die ältere Geschichte der Spekulationen von Hab 2,3 einberechnen, ließe sich **οὐ στήσεται** geradezu übersetzen: ‘Gott läßt sich nicht aufhalten (hemmen), Israel zu retten’⁵⁾. Dieser Sinn kann vom sprachlichen Tatbestand her durchaus herausgehört werden. Ob nicht hier bereits erste Anfänge der rabbinischen Lehre vom „Aufhaltenden” gesehen

¹⁾ Vgl. zB. P. Volz, KzAT Bd. IX, 2, 1932 S. 126, der dem bildlichen Charakter der Stelle Rechnung trägt, indem er den ‘Bedränger’ auf Babel und den ‘Gefesselten’ auf das verbannte Volk deutet. B. Duhm, HkzAT III, 1, 1902, S. 348 f., vermutete einen Einschub aus späterer Zeit, welchen er auf eine gefängene Einzelperson bezogen sah.

²⁾ L. H. Brockington, Septuagint and Targum, ZAW 66, 1954, S. 80 ff., nennt ‘places where the LXX has introduced the idea of salvation where it did not previously stand explicitly in the Hebrew text’. Zur Sache vgl. auch J. T. Wevers, a.a.O. S. 179. 181.

³⁾ I. L. Seeligmann, a.a.O. S. 114.

⁴⁾ A.a.O. S. 109.

⁵⁾ Jedenfalls hat das Med. Fut. (intr.) den Sinn des punktuellen Zeithinbringens, des Stillstandes. Vgl. auch die Ausführungen unten S. 166.

werden dürfen? Ohne Sicheres sagen zu können, wird man der Frage ein gewisses Recht einräumen. Daß diese spätjüdische Scharifizierung des Verzögerungsgedankens immer wieder in den Quellen hervortritt, will schließlich beachtet sein.

Jes 51 LXX steigert sich die Erwartung zur Gewißheit: ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου . . . (V. 5). Seine Bedeutung läßt sich für Paulus vermuten ¹⁾ (doch vgl. z.B. auch die sachlichen und sprachlichen Berührungen Apoc Joh 14, 10 und 16, 19 mit Jes 51, 17.)

c) *Das theonome Terminusdenken als Hintergrund der Interpolationen*

Wie immer man die aufgeführten Interpolationen der Septuaginta mit ihrer eigentümlichen Messianologie und Naherwartung bewerten will, es steht fest, daß sie dem Denken der Sekte über Gottes Heilsplan kongenial sind. Ein und dieselbe Theologie spricht hier aus LXX und Qumran.

Die deterministisch-theozentrische Linie des AT ist in der Essenergemeinde, was besonders Habkom VII eindrucksvoll belegt, zur vollen Ausprägung gelangt. Wie Molin richtig hervorhebt, hat das Bild an Transzendenz und Mächtigkeit gewonnen, hat aber freilich dabei seine innere Lebendigkeit verloren ²⁾. Auch die besprochenen Zeugnisse der LXX, Jes 13,22 und 51,14, liegen ihrem Schwergewicht nach entschieden auf dieser Ebene.

Seeligmann ³⁾ vermag dies durch einschlägige Stellen zu belegen:

„Prophesying is the revelation of an age-old divine plan. Since it is uncertain when this plan is to be realized, a prophecy may announce not only imminent events but also things to happen in a remote future: διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται λέγει κύριος 25, 1. For prophecies, being God's Word are bound to be fulfilled, 31, 2: וְדָבָרוֹ לֹא חֲסִיר: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐ μὴ ἀθετηθῇ.

Man kann dem 1QH XIII, 18 ff. zur Seite stellen:

‘. . . Dein Wort kehrt nicht nach rückwärts um, . . . denn deine Endzeiten sind [festgestellt . . .]’ ⁴⁾, das übrigens selbst wieder eine wörtliche Parallele zu 1Q27 I, 8 darstellt (oben S. 14). ‘Alles hat seinen Tag und seine Stunde, seine Zeitdauer; so auch die eschatologischen Akte und das Ende. Dies gehört insbesondere zum Inventar der Apokalyptik’ (P. Volz). ⁵⁾

Die ‘predominantly Jewish sources’, welche Seeligmann ⁶⁾ in der Übersetzung der LXX tätig sieht, sollten nicht abseits von der

¹⁾ S. unten S. 184 ff.

²⁾ G. Molin, Die Kinder des Lichtes, S. 124.

³⁾ I. L. Seeligmann, a.a.O. S. 110.

⁴⁾ Nach H. Bardtke, ThLZ 82, 1957 Sp. 342.

⁵⁾ P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, 1934², S. 138 f. (zahlreiche einschlägige Belege!).

⁶⁾ A.a.O. S. 120.

erarbeiteten, auf Hab 2,3 gründenden Tradition erschlossen werden. Ihr Denken, besonders das der Frühzeit ihrer Geschichte, entspricht der wesentlichen Thematik der apokalyptischen Erwartung der Makkabäerzeit (s. Dan.), die auch schon auf die Botschaft der LXX abgefärbt hat. Deren Übernahme von auf Hab 2,3 beruhenden Elementen muß somit als naheliegend erwogen werden.

3. DIE TRADITION IM BUCHE DES JESUS SIRACH

a) ‘Zögern’ und ‘Aufhalten’ als Korrelate der Verzögerungsterminologie

Das Bild der geschichtlichen Wirkung von Hab 2,3 wird weiter vervollständigt durch Jes Sir 32,22. Die Abfassung des hebräischen Originals fällt bekanntlich in den Anfang des 2. Jahrhunderts, die der griechischen Übersetzung in die Zeit um 130 v. Chr. Letztere wurde (wie die LXX) wahrscheinlich im Raum des alexandrinischen Judentums angefertigt¹⁾. Wir stellen beide Texte einander gegenüber²⁾:

καὶ κρίνει δίκαιους καὶ ποιήσει κρίσιν
καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνη
οὐδὲ μὴ μακροθυμήσῃ ἐπ’ αὐτοῖς
ἕως ἂν συντρίψῃ ὄσφυν ἀνελετημόνων
καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀνταποδώσει ἐκδίκησιν

ושופט צדק יעשה משפט
גם אדון לא יתמהמה
וגבור מה יתאפק
עד ימחץ מתני אכזרי
ולגוים ישוב נקם

Die Aussagen sind uns vertraut: Der Herr (der gerechte Richter³⁾ *zögert nicht*⁴⁾, noch *hält er an sich*⁵⁾ mit seinem Gericht über die gottlosen Unterdrücker!⁶⁾ Der hebräischen Fassung nach liegt eine wörtliche Übereinstimmung mit Hab 2,3 vor (לא יתמהמה). Das inhaltliche Schwergewicht ist indessen anders gelagert, da die Möglichkeit des Verzugs keineswegs in der dortigen Schärfe anvisiert ist. Besonders bemerkenswert ist die Tatsache, daß Zögern

¹⁾ O. Eißfeldt, Einleitung, S. 738 f.

²⁾ Nach R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach, 1906, S. 29; übersetzt S. 60 f. Vgl. auch R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, 1906, S. 316. Griech. Text nach LXX.

³⁾ Vgl. besonders oben S. 34.

⁴⁾ Der hebr. Text entspricht zT wörtlich Hab 2, 3. Der griechische findet sich wieder bei Aquila (zu Hab 2, 3) und vor allem auch 2. Petr 3, 9 (sowie einigen anderen Stellen), welche eindeutig unserer Tradition angehören. Vgl. S. 89 f.

⁵⁾ Gesenius, Wb. (s. vb): ‘*An sich halten, sich zurückhalten*’ wird dann übertragen ‘*sich zusammennehmen, bemeistern*’. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, S. 316, nennt als Parr. Jes 42, 14; 63, 15; 64, 11.

⁶⁾ Die Abhängigkeit von Hab 2, 3 f. wäre enger, sollte לגוים ursprünglich לגאיים gelautet haben. So erwogen von Str. B. III S. 774.

und An(-sich-)halten wiederum gesonderten Ausdruck gefunden haben. Abgesehen von Jes 51,14 LXX liegt das psychologisch-chronologische Verständnis des Aufhaltgedankens (= zeitliches An-sich-halten des Zorns), wie oben ausgeführt, innerhalb unserer Tradition vor allem in IV. Esra und syr Apoc Bar vor. Daß die Aussage in Jes Sir ebenfalls messianisch motiviert ist, wird durch Vers 25 belegt: **עַד יָרִיב רִיב עִמּוֹ וְשִׁמְחָם בִּישׁוּעָתוֹ** (= ἕως ἀρίστη τῇ ἀρίστω τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ εὐφρανεῖ αὐτοὺς ἐν τῷ ἔλθει αὐτοῦ). Darüberhinaus stehen die Verse inmitten eines Abschnittes, der als Ganzes beredtes Zeugnis für die lebhaftete Heilserwartung des Verfassers (in Abhängigkeit von einer älteren Tradition?) ablegt: sc. 32,14-26¹⁾. J. Klausner²⁾ hält den Passus 'vollständig mit messianischen Erwartungen angefüllt'. Sie gehen, wenn N. Peters³⁾ richtig gesehen hat, auf die zeitgenössische Lage zur Zeit des Schreibers ein. V. 23 könnte dann etwa auf Antiochus V. bezogen werden.

b) Eine Anspielung auf Hab 2,3

Innerhalb des — überlieferungsgeschichtlich betrachtet — bunten Konglomerats cp. 32/33 äußert sich das messianische Zeitgefühl noch einmal sehr bestimmt im Sinne einer theozentrischen Eschatologie (33,8 ff.): 'Errege deinen Groll und schütte deinen Zorn aus, vertilge die Widersacher und reibe den Feind auf! *Beschleunige den Kairos* und sei des Schwures eingedenk, und laut verkündigen mögen sie deine Großtaten!' So die auf verschiedenen Mißverständnissen beruhende griechische Übersetzung⁴⁾. Deutlicher hat das ältere hebräische Original seine Parallele (wenn es nicht die literarische Vorlage selbst ist!)⁵⁾ in Hab 2,3: **הַחֵשׁ קֵץ וּפְקֹד מוֹעֵד**; „*Beschleunige* das 'Ende' (der 'Zeit der Bedrückung'; so Charles) und *setze fest* die 'bestimmte' Zeit (der Erlösung)!“⁶⁾ Die Terminologie der Hab-Tradition ist unverkennbar; ebenso ihre Nähe zu einzelnen konkreten Ausläufern wie

¹⁾ Vgl. N. Peters, ExHbzAT 25, 1913, S. 291 ff.

²⁾ J. Klausner, The Messianic Idea, S. 255.

³⁾ N. Peeters, a.a.O. S. 293.

⁴⁾ Nach V. Ryssel (bei Kautzsch I S. 408).

⁵⁾ R. H. Charles, Bd. I, 1913, S. 440 (zSt), betont die Nähe zu dem technischen Gebrauch Dan 11, 27.35. Beiden Stellen liegt Hab 2, 3 zugrunde.

⁶⁾ R. Smend, Die Weisheit des J.S., S. 30 (hebr. T.). Es geht nicht nur um ein Strafgericht gegen irgendwelche Feinde, sondern um die eschatologische Befreiung des Volkes. V. Ryssel (a.a.O. S. 407 Anm. i) erkennt richtig die Auszugssymbolik (vgl. dazu obige Ausführungen zu Dan 9, 19) und ebenso R. H. Charles, ebd. (zu V. 6): 'renew the wonders of the Exodus'.

etwa Dan. Allerdings tritt das retardierende Noch-nicht ganz zugunsten des (akzeleriert vorgestellten) Bald zurück. Es ist ein Gedanke, der durch die hebräische Überlieferung von Hab 2,3a (יִפִּיחַ לִקְצֹץ) mit der offenbar frühen Einbeziehung von Jes 60,22 (s.o.S. 23 f.; *σπεῦσον καιρόν* entspricht Jes 60,22 Aquila!) ¹⁾ sehr gut beleuchtet werden könnte. Jesus Sirach, wie auch Daniel, schreibt, was die Erklärung sichert, im Erleben ein und derselben gärenden Epoche: 'Vertilge die Widersacher und reibe den Feind auf'. Es ist mehr als das Flehen eines national gesonnenen Herzens ²⁾, es ist die Ungeduld, welche das letzte messianische Rettungswunder herbeizwingen möchte ³⁾.

In der Heilserwartung ist Jes. Sir. an dieser Stelle nicht weniger unmittelbar als Habkom, mit dem ihn übrigens vieles verbinden dürfte, sehr wahrscheinlich sogar die geistige Zugehörigkeit zum Literaturkreis von Alt-Qumran selbst ⁴⁾. Die in anderem Zusammenhang vorgenommene Betonung der Rechtmäßigkeit des Aaron-Zadok-Priestertums, sowie die Tatsache, daß hebräische Fragmente von Jes Sir in Qumran gefunden wurden, nehmen den Rang eines zwingenden Beweisgliedes ein ⁵⁾. Die Zuversicht, daß der Herr nicht zögert, erscheint bei dem geistesverwandten Jes Sir ungebrochen in Geltung. Sie ist alles andere als Ausdruck einer nachhaltigen Enttäuschung. Man besaß schließlich eine bewährte Lösung des Problems.

4. SPUREN DER AUFHALT-MOTIVIK IN DER APOKALYPTISCHEN PASSANACHT-SCHILDERUNG SAP SAL 18

Nicht nur zeitlich, auch formal steht die Sapiaientia Salomonis von den besprochenen Zeugnissen in einem gewissen Abstand ⁶⁾.

¹⁾ Die Stelle nennt auch Charles. Ebenso J. Maier zu 1 QH III, 10.

²⁾ Zur Sache vgl. E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer*, 1937, S. 136 ff.

³⁾ Vgl. V. Ryssel (a.a.O. S. 406 zu n.); J. Klausner, *The Messianic Idea*, S. 252 ff.; R. H. Charles (zSt): 'God is urged to assert Himself'.

⁴⁾ M. Burrows, a.a.O. S. 180 f.; vgl. auch G. Molin, *Hat die Sekte von Kh. Qumran Beziehungen zu Ägypten?*, ThLZ 78, 1953, Sp. 653 ff.

⁵⁾ E. Stauffer, *Probleme der Priestertradition*, ThLZ 1956, Sp. 139 ff.; vgl. auch P. Winter, *Ben Sira and the Teachings of the „Two ways“*, VT 5, 1955, S. 315 ff. Zu den Funden s. J. M. Allegro, *Die Botschaft vom Toten Meer*, S. 104.

⁶⁾ Die Datierungen schwanken zwischen 150 v. Chr. und 40 n. Chr. (vgl. K. Siegfried bei Kautzsch, a.a.O. Bd. I S. 479). Die Zeit 100-50 v. Chr. wird dabei meist vorgezogen. J. Klausner, *The Messianic Idea*, engt diesen Zeitraum auf die Jahre 70-50 v. Chr. ein. Auch 40 v. Chr. wird erwogen (vgl. E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha*, 1939, S. 90 ff.; A. T. S. Goodrick, *The Book of Wisdom*, 1913, S. 5-17; W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha*, 1935, S. 207 ff.; nach M. J. Suggs, *Wisdom of Solomon* 2, 10-15, JBL 76, 1957, S. 26). Eine neuere Untersuchung der zeitgeschichtlichen Probleme gibt Charles J. Ledit, *La Sagesse d'Israel*, Benediktin. Monatschrift, 1954 S. 49-58.

Cp. 18,1 ff. stellt ein tief symbolisches Gemälde zur Verherrlichung des rettenden Eingreifens Gottes in der Passanacht dar. Die Stärke der aufgetragenen Farben legt nahe, daß der Verfasser um die eschatologische Transparenz von Ex 12 bemüht war und sie als Lehrsatz seiner jüdischen Umwelt voraussetzt¹⁾. Ein Tatbestand, der nach herkömmlicher Meinung für die Passatheologie erst seit dem 1. Jahrhundert historisch sicher bezeugt ist (Pesiqt 47b; PesiqtR 15 (71b); Tanch Ex 12,2; SchemR 15 (35b)²⁾. Die Relevanz der Exodustypologie für die eschatologische Erwartung ist aber schon für das 2. Jahrhundert v. Chr. keine Frage. Gerade dort, wo die Hoffnung am glühendsten ist (s. Dan 9,19; Ps Sal 2,25; Jes Sir 33,6) bricht sie auch im Rahmen der von uns verfolgten Überlieferung früh offen hindurch.

Die Passaerwartung hat ihren paränetischen Ort in der Haggada der Passafeier (vgl. z.B. Mk 14, 25; Luk 13, 1; 19, 11)³⁾. Zu den ältesten Zeugnissen, die diese jüdische Lehre näher erschließen lassen, gehört Philo (Vit cont. § 65. 85: Rettungsmotiv in der Passanacht-Feier der essenischen Therapeuten!; und De exsecr. § 8)⁴⁾ und nicht zuletzt der Midrasch Sap. Sal 18, worin es heißt: 'Jene Nacht (des 14. Nisan) ward unseren Vätern zuvor verkündigt, damit sie der Eidschwüre, worauf sie warten, sich sicher getrösten können' (18, 6). Die Stelle hat, wie übrigens auch andere, bis jetzt noch keine genügende Beachtung gefunden. Obwohl sie Joh später den zentralen Stellen (Cp. 1, 16; 19, 11-21 (!) seiner Apokalypse zugrundelegte und damit zu erkennen gibt, was für einen nachhaltigen Eindruck auf ihn die Schilderung des aus dem Himmel hervorbrechenden παντοδύναμος λόγος gemacht hat (vgl. bes. 19, 13 u. Sap Sal 18, 15)⁵⁾.

¹⁾ Vgl. auch J. Klausner, a.a.O. S. 270.: 'there are many messianic expectations'. — Gemeinsam mit Jes Sir und LXX könnte die Herkunft aus den Kreisen des alexandrinischen Judentums sein.

²⁾ Vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua, 1922, S. 114 (Erg.h. 1929 S. 9 f.); J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1949², S. 101; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1954², S. 172 ff. Eine Zusammenstellung der Texte bei A. Strobel, Die Passaerwartung als urchristliches Problem, ZNW 49, 1958, S. 164 ff.

³⁾ Vgl. z.B. auch E. Stauffer, Zum apokalyptischen Festmahl, ZNW 46, 1955, S. 265; B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, 1953. Eine Schlüsselfunktion besaß der Begriff der 'Nacht der Beobachtung' (Ex 12, 42), vgl. unten S. 287.

⁴⁾ Vgl. dazu E. Schürer Bd. II S. 602 Anm. 25; weiterführend vielleicht Targ. Jerusch. I Ex 12, 42.

⁵⁾ G. Kuhn, Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit, ZNW 28, 1929, S. 334 ff. 336: 'Die beiden Stellen sind einander so ähnlich, daß man kaum anders kann als einen literarischen Zusammenhang anzuerkennen'. Vgl. auch G. Bertram, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta VT, 7, 1957, S. 225 ff. S. 240. An der wichtigen Erkenntnis, daß der Apoc Joh das Passanacht-Schema zugrunde liegt, geht G. Bertram — wie vor ihm schon W. Bousset, Meyer XVI⁶, 1906 (zSt 19, 11 ff.) — vorbei. — Auf die besondere Rolle der Sap Sal in der frühchristlichen Kanongeschichte muß in diesem Zusammenhang verwiesen werden (vgl. Ign. Ad Magn. 8, 2!).

Offenbar ist Joh Träger, aber nicht Erfinder des eschatologischen Bildes vom Logos, der als πολεμιστής vom Himmel herab zur Erde stürzt (Sap Sal 18, 15) (vgl. unten S. 252). Nach siegreichem Kampf erfüllt sich die typologische Wahrheit der Passanacht, erfüllt sich die Verheißung: 'Selig sind, die zum Abendmahl des Lammes berufen sind' (Apoc 19, 9!).

Wozu die Ausführungen? Sap Sal 18,20 weiß davon, daß bei dem 'Sterben in der Wüste' 'der Zorn nicht lange anhielt' (ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πολὺ ἔμεινεν ἡ ὀργή). Der hochpriesterliche Aaron trat auf, 'der Mann ohne Tadel' und 'Vorkämpfer' (V. 21), welcher 'mit dem Wort den Züchtiger (τὸν κολάζοντα V. 22) unterwarf': „Denn als die Toten schon haufenweise einander gegenüber gefallen (dalagen), trat er dazwischen und hielt den Zorn zurück (V. 23: μεταξὺ στὰς ἀνέκοψε τὴν ὀργήν) und riß (gegen ihn) eine Kluft auf in dem Wege zu den Lebenden“.

Wie V. 25 ausdrücklich besagt, ist es der Hohepriester, der den göttlichen Zorn zurückhält. Überträgt man die Ausführungen, wie es im Sinne des Buches liegt, auf die apokalyptische Ebene ¹⁾, so erweist sich der hervorgehobene Gedanke als Abart und freie Gestaltung des noch weiter fortgebildeten Aufhaltmotivs. Weiß die Hauptmasse der Hab 2,3-Überlieferung (wie etwa Jes Sir!) darum, daß sich Gottes Gericht gegen die gottlosen Feinde nicht aufhalten läßt, so diese der Sap Sal (wenn unsere Vermutung zurecht besteht!), daß es zugunsten der Frommen, die leben sollen, am Ende der Tage einen schützenden, hemmenden Faktor gibt. Es ist nicht Gott selber (so ausnahmsweise hier), jedoch eine berufene, mittlerisch tätige Heilsgestalt.

Die älteste bekannte, nach Mal 3, 1.23 f. vorgenommene Schilderung des Elias Redivivus der Endzeit in Jes Sir 48, 10 muß als frappante Parallele zu unserer Stelle genannt werden. Demnach steht er auf die bestimmte Zeit (εἰς καιρούς) bereit, 'um zu beschwichtigen den Zorn (κοπάσαι ὀργήν) vor dem Tag Jahves'. Die Möglichkeit, daß Sap Sal hinter dem Hochpriester ihrer Darstellung den Elias der Endzeit sieht, sollte näher erwogen werden. ²⁾

· Er ist in den Ablauf der sich nach Gottes Ordnung vollziehenden

¹⁾ Sie betont mit Recht (im Anschluß an G. Kuhn) auch J. Fichtner, Die Stellung der Sap Sal in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit ZNW 36, 1937, S. 113-132; S. 126 zu cp. 11-19: 'apokalyptisches Schema'; ders. Weisheit Salomos, HbzAT II, 6, 1938, S. 64.67. Den Tatsachen verschließt sich H. Eising, Die theologische Geschichtsbetrachtung im Weisheitsbuche, in Vom Wort des Lebens, Festschr. f. H. Meinertz z. 70. Geb. 1951, S. 28-40.

²⁾ Vgl. auch die Erwähnung der 'Lebenden' Sap Sal 18, 23 und Jes Sir 48, 11. Über Elia als Hochpriester der Endzeit vgl. A. S. v. d. Woude, a.a.O. S. 60. 73 f. 228 f.; L. Ginzberg, Eine jüdische Sekte, 1922, S. 324 ff. Bedenken über die Anwendung dieser Vorstellung auf die Messianologie von Qumran unten S. 268 ff.

Geschehnisse als aktive Größe einkalkuliert ¹⁾. Doch will die Sap Sal damit nicht zur geruhsamen Geschichtsbetrachtung anleiten: 'In schnellem Vorrücken (ἐν ἰδίῳ τάχει) schreitet die Nacht zur (entscheidungsbringenden) Mitte vor!' (18,14). Dann wird, um ein Bild des Johannes zu gebrauchen, die Erde zum furchtbaren Schlachtfeld Gottes (Apoc 19,17 f.).

Mit der Passaerwartung klingt in der Sap Sal erstmals auf breiter Ebene ein Thema an, das die spätjüdische Eschatologie stark geformt hat. Wir wollen seine hier bereits offenkundige Bedeutung vorläufig im Auge behalten. Auf das Urchristentum, das eine außerordentliche Hochschätzung des Werkes erkennen läßt, übte die Passaerwartung als wohl herrschende Konzeption der Vulgäreschatologie des Judentums eine außerordentliche Anziehungskraft aus.

5. DIE JÜNGEREN GRIECHISCHEN ÜBERSETZUNGEN

a) *Die Fassung Aquilas*

Weiteres eindeutiges Material zur Geschichte von Hab 2,3 ist zu nennen. Wir überspringen dabei für die griechische Überlieferung einen Zeitraum von etwa 150 Jahren.

Allem Anschein nach hat auch Aquila mit seiner Übersetzung den besonderen 'messianischen' Sinn des Schriftwortes konserviert, was verständlich ist, wenn wir sein enges Verhältnis zur Schule R. Akibas in Betracht ziehen ²⁾. Vermutlich stellte Hab 2,3 in deren Messianologie ein wichtiges Beweisstück zur Erörterung der Verzögerungsfrage dar. Aquila bietet folgende Übersetzung: ³⁾ ἐὰν [δὲ] μελλήσῃ, προσδέχου αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἤξει (s. ἐλεύσεται) καὶ οὐ βραδυνεῖ.

Statt von ὅρασις spricht er von einem ὁραματισμός. Damit hat er — doch wohl in bewußter Absicht — einen sehr exklusiven Begriff gewählt. Er erinnert an χρηματισμός ⁴⁾ und erweist sich aussagekräftiger als die schlichte Ausdrucksweise der LXX. Auf den Tatbestand, daß mit Hab 2,3 für dieselbe Zeit etwa der gleichfalls

¹⁾ Der Apokalyptiker Joh kann diese Gestalt mit Christus (dem Logos Gottes) zusammengelegt haben oder er, der Petalonträger, verstand sich selbst darunter (vgl. Joh. 21, 21 ff.). Um die eschatologische Symbolik der Auszugsgeschichte weiß auch Paulus 1. Kor. 10, 11: 'Es ist aber geschrieben uns zur Warnung, auf welche das Ende der Welt gekommen ist'.

²⁾ J. Hamburger RE f. B.u. T. Abt. II 1883 S. 44 (j. Meg 1, 11 (71c 9); vgl. bes. J. Jeremias, in Kittel-Friedrich ThWb V S. 698 Anm. 263 ('schwerlich nach 110 n. Chr., eher früher entstanden').

³⁾ Nach Gött. Sept. Ausgabe Bd. XIII (ed. J. Ziegler, 1943, S. 264); F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, 1867, Bd. II S. 1005a; eine lat. Übersetzung des Textes Aquilas bietet Hieronymus (unten S. 155 A. 2.)

⁴⁾ Vgl. W. Michaelis in ThWb Bd. V S. 372, 7 ff. (Anm. 2).

umfassendere Begriff der 'Verheißung' verbunden wird, sind wir oben schon gestoßen¹⁾. Die Aussage, daß die eschatologische Gottesvision 'nicht lügt' (οὐ διαψεύσεται), fügt sich dem ein. Sie stellt eine beachtenswerte Abänderung des εἰς κενόν der LXX dar.

Als entfernte Sachparallelen nennen wir aus der apokalyptischen Literatur Orac. Sib. III, 701, wo es am Schluß eines eschatologischen Ausblickes (624-697) heißt: ἄψευστον . . . πνεῦμα θεοῦ πέλεται κατὰ κόσμον. Dazu Apoc Sedrach VII, 8: 'Es trägt niemals deiner Gottheit Wort'.

Bei gleichbleibendem Inhalt hat so der Vers aufs Ganze gesehen ein neues Gesicht bekommen. Man kann vermuten, daß ihm auch die Aufgabe beilag, die christliche Personalerwartung abzuwehren (vgl. Hebr 10,35 ff.). Das mask. Subj. ὁραματισμός war in dieser Hinsicht eindeutig. Indessen, der singuläre messianische Ausdruck ἐρχόμενος ἔξει ist geblieben, was ein Fingerzeig auf das nach wie vor gegebene messianische Verständnis des Übersetzers sein mag. Aquila trägt damit erwartungsgemäß der messianischen Hoffnung seines gelehrten Rabbinenkreises, wenn auch mit der nötigen Beschränkung, Rechnung²⁾.

Aus ähnlichen Erwägungen heraus hat sich womöglich Dan 7, 13 Theod für den messianischen Titel ἐρχόμενος (LXX: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἦρχετο) entschlossen. Daß er schon zumindest in urchristlicher Zeit üblich war, bezeugt Mt 24, 30: 'Sie werden sehen den Menschensohn als auf den Wolken Kommenden' (ἐρχόμενον; vgl. auch Apoc 1, 4,8; Did 16, 8 u.a.).

Natürlich wird man die Redeweise vom eschatologischen 'Kommen' im allgemeinen nicht immer auf den Messias speziell beziehen können. In letzterer Hinsicht war für die frühe Synagoge der Tannaitenzeit vor allem Jes 59, 20 (καὶ ἔξει ὁ ῥυόμενος) bedeutsam: R. Jose der Galiläer, um 110 n. Chr. (Josua 86b); R. Meir, um 150 n. Chr. (nach Midr. Abba Gorion 41a); R. Levi, um 300 (nach Pesiq 135a); R. Johanan b. Nappacha 3. Jh. (Sanh 98a) u.a.

Wie sehr Aquilas Übersetzung inmitten einer zwar theologisch ausgeprägten, doch daneben noch durchaus sprachlich wandlungsfähigen Überlieferung erwuchs, zeigt das Vorkommen des Begriffes βραδύνειν auch schon Jes Sir 32,22 (s.o.). Über den weiteren Beleg 2. Petr 3,9, der Aquila zeitlich nicht allzu fern steht, doch jedenfalls früher entstand als dessen Übersetzung, ist an späterer Stelle zu handeln³⁾.

¹⁾ Vgl. oben S. 29 f.

²⁾ Vgl. dazu W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I 1884, S. 339 ff.; O. Eißfeldt, Einleitung, S. 868 f.

³⁾ Vgl. unten S. 87 ff.

b) *Eine frühe Rezension der Septuaginta zu Hab 2,3*

Daß die Übersetzung (οὐ διαψεύσεται) nicht erst mit Aquila aufkam, sondern schon früher bestand, wird durch die neuerdings von Barthélemy angekündigten Handschriftenfragmente (R) vom Toten Meer zu den kleinen Propheten bestätigt ¹⁾. Sie werden dem ersten christlichen Jahrhundert zugeschrieben und geben sehr wahrscheinlich Einblick in eine frühe jüdische Rezension der LXX ²⁾. Glücklicherweise ist auch ein Fragment zu Hab 2,3 erhalten. Wie später bei Aquila, so findet sich auf ihm schon οὐ διαψεύσεται. Nach Barthélemy stellte der Text der Fragmente die Grundlage zur Übersetzung Aquilas dar. Die eingehende Auswertung wird erst mit der Veröffentlichung der Fragmente möglich sein ³⁾, doch läßt sich ihre Bedeutung für unseren Fragenkreis auch ohnedies behaupten: Hab 2,3 besaß im ersten Jahrhundert n. Chr. die Aufmerksamkeit theologisch rühriger Gruppen, welchen daran gelegen war, den Text seines Inhaltes wegen zu verdeutlichen.

Es ist in diesem Zusammenhang nötig, auf einen Beitrag St. Segerts einzugehen, der die besondere Textüberlieferung von R. zu Hab 2,3 in bezug auf יִפֶּיחַ לִקֶּץ rein formal erklären will ⁴⁾. Er legt dar:

‘Die Lesart des R (Pl. I) και ενφανησε (ται) entspricht der achmimischen Übersetzung, und zwar nach der Wiedergabe Zieglers: revelabitur. Dadurch scheint die Annahme Lachmanns (s. 254-255, Anm. 6), der hier auf eine Form von פִּיעַ in der hebräischen Vorlage schließt, gestützt zu sein. Diese wurde von uns (in 254-255) für unsicher erklärt und auch jetzt scheint ihre richtige Anwendung nach einer anderen Richtung zu weisen: nämlich in der Aussprache der Laryngale, die zu ihrer Verwechslung führte, wurde hier das sowohl in DSH als auch in MT geschriebene פִּי mit dem פִּי verwechselt. Für die Deutung des ursprünglichen Textes bringt freilich diese Auffassung nicht viel, sie ist aber für die Textgeschichte sehr wichtig (vgl. auch 0256). Was die Konjunktion betrifft, so geht R eher mit MT als mit DSH’.

Wir meinen, daß dieser Erklärungsversuch allein nicht ausreicht. In welcher Form auch immer ein unmittelbarer textgeschichtlicher

¹⁾ P. D. Barthélemy, Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante, RevBi 60, 1953, S. 18 ff. S. 24; P. Kahle, Geniza S. 226 ff.

²⁾ Zur Sache vgl. auch P. Katz, Frühe hebraisierende Rezensionen der Septuaginta und die Hexapla, ZAW 69, 1957, S. 77 ff. bes. S. 82 Anm. 23; P. Kahle, ThLZ 82, 1957 Sp. 648 (‘Zeit des Augustus’ zuzuweisen).

³⁾ Nicht ablehnend, doch vorläufig noch mit Recht zurückhaltend, nimmt J. W. Wevers, Septuaginta-Forschungen (in ThR 22, 1954), S. 164 f., Stellung. Soviel läßt sich indessen sicher behaupten: A. Rahlfs, ZNW 20, 1921, S. 182 ff., ist überholt!

⁴⁾ St. Segert, Zur Habakuk-Rolle aus den Funden vom Toten Meer VI (in AO XXIII, 1955, S. 563 ff.), S. 606 (= § 900; 0254-0255).

Zusammenhang zwischen R und der achmimischen Übersetzung angenommen wird, man wird nicht umhin kommen, auch auf den erarbeiteten sachlichen Gehalt der Stelle zu achten ¹⁾. Dieser konnte — wo ihre Einzigartigkeit bekannt war — sehr wohl zu einer eigentümlichen Übersetzung Anlaß geben. Selbst im Falle einer Verwechslung von π mit ν wird die Frage nach der theologischen Basis, die sie ermöglichte, nicht überflüssig. Schon in der rabbinischen Literatur findet sich die Redeweise vom 'Erscheinen' und 'Offenbarwerden' der Gottesherrschaft sichtlich der vom 'Kommen' vorgezogen ²⁾. Das einfache Lösungsschema Segerts ist aus diesem Grunde revisionsbedürftig. Die Lesart ist also auf jeden Fall für die Deutung des ursprünglichen Textes aufschlußreich.

Wieweit sie etwas für die Textgeschichte hin zur achmimischen Übersetzung besagt, läßt sich schwer entscheiden. Größere Zurückhaltung erscheint angebracht, es sei denn — und hiermit ziehen wir eine näher zu erwägende Möglichkeit in Betracht — die achmimische Textform steht mit der Übersetzung Aquilas in einem direkten genetischen Zusammenhang. ³⁾

c) *Eine Variante Aquilas — motiviert durch die Passaerwartung*

Eine eigentümliche Lesart Aquilas verdient noch Beachtung. Anstatt $\kappa\alpha\iota \ \alpha\nu\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota} \ \epsilon\iota\varsigma \ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \ LXX$ bietet er $\kappa\alpha\iota \ \alpha\nu\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota} \ \acute{\epsilon}\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ⁴⁾. Vom herkömmlichen Standpunkt aus müßte man selbstverständlich zunächst fragen, ob nicht eine Verschreibung vorliegt. Die irrtümliche Zusammenziehung von $\epsilon\iota\varsigma$ und $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ zu $\acute{\epsilon}\sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ (unter Ausfall des ι) erscheint sehr leicht möglich ⁵⁾. Ob diese Durchschnittslösung wirklich dem ganzen Sachverhalt gerecht wird, bleibt jedoch verschiedener Gründe wegen fraglich. Euseb greift aus theologischen Erwägungen auf die Lesart Aquilas zurück. Schwerlich kann sie also Zufallsüberlieferung sein. Möglicherweise hat Aquila, gebunden an das messianisch festgeprägte $\alpha\nu\alpha\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$, an der unbestimmten Fortsetzung $\epsilon\iota\varsigma \ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ Anstoß genommen und sie verbessert. Letztere Wendung wurde in seiner Zeit kaum mehr als

¹⁾ Vgl. auch Ausf. zu S. 159.

²⁾ Zur Sache G. Dalman, Die Worte Jesu, 1930², S. 87 ff.; Str. B. I S. 418 f.; M. Burrows, JBL 74, 1955, S. 7 f.

³⁾ Vgl. unten S. 159 zu Anm. 6 und vor allem P. Kahle, Die im August 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griech. Text der kl. Propheten und das Problem der Septuaginta, ThLZ 79, 1954, Sp. 81 ff. 89 ff.; ders., Geniza S. 258 ff.

⁴⁾ Gött. Sept. Ausgabe Bd. XIII S. 264; vgl. auch Euseb, Dem. evang. VI, 14, 6 (ed. Heikel S. 268, 22).

⁵⁾ Blaß-Debrunner, S. 14 f.

adäquate Ausdrucksweise für die Vorstellung vom messianischen 'Ende' empfunden ¹⁾. Noch wahrscheinlicher bleibt die Vermutung, daß Aquila zeitgenössischen Spekulationen um das Kommen des messianischen Reiches Rechnung tragen wollte. So wissen wir etwa, daß sein Zeitgenosse und vermutlicher Lehrer R. Jehoschua die 'End'-Erlösung Israels auf die Nachtstunden des Passa ansetzte ²⁾.

Er lehrte nach alter (Sap Sal 18, 6) und im Volke verbreiteter Überlieferung (Mekh Ex 12, 42 (20a)), daß die messianische Erlösung in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan erfolgen wird; zur selben Zeit und Stunde, da das Volk schon einmal aus der ägyptischen Knechtschaft befreit wurde, 'denn es ist gesagt worden (Ex 12, 42): eine Bewahrungsnacht Gottes ist sie . . . eine Bewahrung für alle Kinder Israels von Geschlecht zu Geschlecht'. Anderer Meinung war R. Eliezer, der nach Ps 81, 4 f. den Monat Tischri als Monat der Erlösung ansetzte. Doch enthält R. Jehoschuas Lehre zweifellos die ältere Tradition. In der Erwartung der zeitgenössischen urchristlichen Gemeinde gelangte die Passa-Typologie von der erlösungbringenden Nachtzeit gleichfalls zu außerordentlicher Bedeutung (Quartadecimaner). Der Schriftbeweis weist, folgt man R. Jehoschua, deutlich auf die entscheidungbringenden Abendstunden hin (vgl. Ex 12, 6. 18 LXX: ἑσπέρας und bes. 12, 42).

'Abend' bzw. 'Nacht' waren ein naheliegendes brauchbares Bild für die letzte Zeit dieses Äons ³⁾. Die Apoc Abrah (cp. 29) kennt beispielsweise die Kategorie der Weltenstunden, wobei Gott in der zwölften Stunde des Endes 'das Zeitalter der Gottlosigkeit *abkürzt*' (V. 13). Vielleicht hat man diesen besonderen Ton mit einarbeiten wollen ⁴⁾. Die Ausdrucksweise ἀνατέλλειν ἑσπέρας entsprach dazu aufs engste der damaligen astronomischen Fachsprache ἑσπερία ἐπιτολή (= ἀνατολή). Sie bezeichnet den heliakischen (oder im weiteren Sinn den täglichen) Spätaufgang eines Gestirns, d.h. den Aufgang mit und nach Sonnenuntergang ⁵⁾. Eine solche Spekulation wäre im Rahmen der vorgeschlagenen Interpretationsmöglichkeit denkbar. Wie nah man diesen Kategorien in der Umgebung Aquilas stand, bezeugt die Gleichsetzung des Pseudomessias Simeon mit dem 'Sternensohn' nach Num 24, 17 durch R. Akiba, sowie die womöglich an den Sternenglauben anknüpfenden Ausführungen Test. Levi 18 und Test. Juda 24 ⁶⁾. Eine derartige Würdigung der Fassung Aquilas als bewußt beziehungsreiche Ausdrucksweise innerhalb der gesteckten Grenzen führt unseres Erachtens dem ursprünglichen Verständnis am nächsten.

¹⁾ Wurde πέρας einseitig lokal verstanden (vgl. NT)? Bei Dan Theod (s.o.) kommt es nicht ohne die nähere Bestimmung καιρός vor.

²⁾ Zur Sache vgl. J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen, S. 32 f.; Str. B. IV, 2 S. 1006; dazu oben Ausf. zu Sap Sal.

³⁾ Nach Cyprian, Ep. 63, 16, deu. et der Zeitpunkt des Abendmahls Christi (nach Ex 12, 6 *ad vesperam*; was zitiert wird) auf die *occasum et versperam mundi* (!). IV. Esra II, 6, 7: 'Die Schöpfung ist schon gealtert und hat ihre Jugendkraft überschritten'.

⁴⁾ Auch Euseb hat dieser (offenbar einer Lehrüberlieferung angehörigen) Symbolik klar Ausdruck verliehen, wenn er 'Abend' mit συντέλεια τῶν αἰώνων (vgl. unten S. 158) gleichsetzt.

⁵⁾ Zur Sache O. Gerhardt, Der Stern des Messias, 1922, S. 20 f.

⁶⁾ O. Gerhardt, a.a.O. S. 48 ff.; M. de Jonge, The Testaments of the twelve Patriarchs, 1953, S. 154 Anm. 255. Nach Gaster, Sam. Eschatology, S. 270 f., ist das Auftreten des Taeb mit dem Erscheinen eines Sternes verbunden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Aquilas Übersetzung veranschaulicht, wie vielseitig die Vokabulatur zu diesem einen Vers wurde. Hab 2,3 (mit Hab 3 seiner näheren Explikation) ist nicht nur Ursprung und Ausgangspunkt eines vielseitigen Sprachgebrauchs, sondern auch zugleich Sammelbecken bestimmter spekulativ erarbeiteter Vorstellungen über Einzelzüge des Kommens der messianischen Zeit. Vor allem dürfte die Passaerwartung seit Ausgang des 1. Jahrhunderts mehr und mehr auf die Thematik der Tradition von Einfluß geworden sein.

d) *Theodotion und Symmachus zu Hab 2,3 und den Interpolationen*

Nicht weniger aufschlußreich sind die Übersetzungen des Symmachus und Theodotion von Hab 2,3. Symmachus spricht statt ὑστερεῖν von στραγγεῖν¹⁾. Im übrigen dürfte er sich, soweit erkennbar, an seinen Vorgänger Aquila angeschlossen haben (auch er bietet: καὶ οὐ διαψεύσεται). Die messianische Deutung der Stelle hat er allem Anschein nach gleichfalls beibehalten. Dasselbe möchten wir von Theodotion annehmen.

Für die Geschichte von Hab 2,3 ohne Wert ist die Stellungnahme der drei Übersetzer zu Jes 13,22 und 51,14. Sie haben die völlig von MT abweichende Fassung der LXX nicht berücksichtigt. Eine Erklärung für das Fehlen der ursprünglich durch Hab 2,3 veranlaßten LXX-Lesarten, bleibt die Annahme, daß sie um die näheren Zusammenhänge nicht mehr wußten. Nicht die 'Verzögerung', sondern das 'Aufhaltende' war primärer Gegenstand der theologischen Diskussionen geworden. Dazu wollten Aquila, Symmachus und Theodotion in erster Linie Übersetzer und Korrektoren der LXX sein. Verständlicherweise fielen deren Interpolationen diesem obersten Ziel zum Opfer, waren sie doch durch den hebräischen Text in keiner Weise gestützt.

Theodotion (nach Codex 710 auch Aquila und Symmachus) übersetzt Jes 13, 22²⁾: καὶ αἱ ἡμέραι αὐτῆς οὐ μὴ ἐφελκυσθῶσι. Daß er sich sklavisch an den Konsonantentext gebunden sieht, geht daraus ohne weiteres hervor.

Jes 51, 14 hat bei Aquila die Fassung³⁾: ἐτάχυνεν στραυνύων τοῦ ἀνοιχθῆναι; bei Theodotion: καὶ οὐ θανατώσει εἰς διαφθοράν καὶ οὐ μὴ ὑστερήσῃ ὁ ἄρτος αὐτοῦ (Q; Syh; Hier. lat.), eine Übersetzung, die nicht weniger mysteriös ist als die hebräische Vorlage. מֵהָרָצָה blieb unberücksichtigt³⁾.

¹⁾ F. Field, a.a.O. Bd. I S. 1005a (nach Field vgl. dazu Hex. ad Jud. XIX, 8; Prv XXIV, 10). Ebenso: R (ed. Barth. p. 24). Zur Sache P. Kahle, Geniza S. 252 ff.

²⁾ F. Field, a.a.O. Bd. II S. 529 b; Gött. Sept. Ausgabe, a.a.O. S. 315.

³⁾ Es ist möglich, daß die Rede vom 'Gefesselten' ursprünglich ist und in

Etwas mehr hat Symmachus gedacht. Er bietet ¹⁾: *cito infernus aperietur et non morietur in corruptionem*, (Hier.: ταχὺ ἡδὴς ἀνοιχθήσεται καὶ οὐ θανεῖται εἰς διαφθοράν). Hier ist, wenn auch nicht die Sache, so doch der eschatologische Ausblick gewahrt. Nach H. J. Schoeps ²⁾ will Symmachus mit dieser Fassung einem (ebionitischen?) Sondergedanken Rechnung tragen, nämlich dem Glauben an eine nahe Auferstehung der Toten. J. Zieglers Erklärung hat ihn offenbar, wie auch uns, nicht überzeugt.

6. EINE KATECHON-PARALLELE IN PSEUDO-PHILO?

a) Zur Interpretation von Cp. 51,5

Zum Schluß ist noch ein jüdisches Zeugnis aus der christlichen Ära zu nennen, das aber besser nur mit Vorbehalten für die Geschichte des Aufhaltgedankens herangezogen wird. Da der lateinische Text eine griechische, und diese wieder eine hebräische Fassung voraussetzt, bleiben viele Fragen offen. Es handelt sich um eine Aussage in Pseudo-Philos Liber Antiquitatum Biblicarum, jener heute wieder stärker beachteten jüdischen Schrift des 2., wenn nicht 1. Jahrhunderts ³⁾. Das ganze Werk trägt midraschartigen Charakter und gehört vielleicht gleichfalls in die Nähe des essenischen Literaturkreises gerückt ⁴⁾.

Im Gebet der Hanna (51,5) heißt es ⁵⁾:

*quia Dominus mortificat in iudicium,
et vivificat in misericordiam,
quoniam iniqui sunt in hoc seculo,
et vivificat iustos cum vult,
iniquos autem concludet in tenebris.*

dieser Form auf das Volk in der Verbannung abzielte (oben S. 61 A. 1). Die Unsicherheit späterer Interpreten könnte dadurch veranlaßt werden sein, daß — wie Ziegler erwägt (a.a.O.S. 113) — צעד in צעה (= 'gehen, schreiten') ver-schrieben wurde (so auch Hieronymus: *veniet gradiens*).

¹⁾ F. Field, ebenda.

²⁾ H. J. Schoeps, Symmachusstudien, Der Bibelübersetzer Symmachus als ebionitischer Theologe, ConjNeot VI, 1942, S. 89.

³⁾ G. Kisch, Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, 1949, S. 17. Vgl. auch M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo, 1917, S. 33 Anm. 1 (kurz nach 135 n. Chr.); J. Klausner, The Messianic Idea, S. 366 (110-130 n. Chr.). Sachlich ist immer noch grundlegend L. Cohn, An apocryphal work, JQR 10, 1898, S. 277-332. Ein neuerlicher Beitrag liegt vor durch O. Eißfeldt, Zur Kompositionstechnik des Pseudo-Philonischen Liber Antiquitatum Biblicarum, Interpretationes ad Vet. Test. pertinentes Sigmundo Mowinckel Septuagenario missae, Norsk teologisk Tidsskrift 56, 1955, S. 53-71.

⁴⁾ Mancherlei Berührungen mit Qumran finden sich, auch mit IV. Esra, syr Apoc Bar und den Jubiläen (M. R. James, a.a.O. S. 42 ff.). Ähnlichkeiten bestehen zum Genesis-Apokryphon (vgl. P. Winter, ThLZ 1957, Sp. 257).

⁵⁾ G. Kisch, a.a.O. S. 246.

*nam iustis conservat lumen suum.
et cum mortui fuerint iniqui tunc peribunt.
nam cum dormierint iusti, tunc liberabuntur.
sic autem omnium iudicium permanebit,
quousque reveletur qui tenet.*

N. R. James ¹⁾ hat den fraglichen Ausdruck *qui tenet* von ὁ κατέχων 2. Thess 2,6 f. her zu erklären versucht ²⁾. Der Nachweis ist nicht einfach: Der erhaltene lateinische Text, der auf Konto eines christlichen Übersetzers geht, stünde sprachlich in unmittelbarer Abhängigkeit von der altlateinischen Bibelüberlieferung ³⁾. Letztere bietet, worauf wir noch zurückkommen, 2. Thess 2,6 f., jener charakteristischen Ausprägung der Aufhaltvorstellung bei Paulus, tatsächlich dieselbe Formel *qui tenet* ⁴⁾. Eine abgesehen vom hebräischen Original mit Sicherheit anzunehmende griechische Erstübersetzung ⁵⁾ hätte ὁ κατέχων geboten, was der Lateiner aus Kenntnis des 2. Thess vielleicht mit dem allein zutreffenden altlateinischen Korrelat wiedergab. Der gedankliche Zusammenhang in Pseudo-Philo erweckt die Erinnerung an die berühmte Thess-Stelle.

Sachlich wäre die Deutung vertretbar. Der Text, dessen eschatologisches Anliegen offen zu Tage tritt, handelt vermutlich nicht vom Offenbarwerden des Messias, was J. Klausner meint. Er will *qui tenet* auf den Shilo (Gen 49,10) beziehen ⁶⁾. Dafür liegen aber keine Anhaltspunkte vor ⁷⁾. Man wird sehen müssen, daß der Liber Antiquitatum Biblicarum der Person des Messias keine herausragende Bedeutung beimißt, findet sich eine Anspielung auf ihn doch nur cp. 60,3. Ist diese Möglichkeit auszuschließen, dann wäre die Beziehung des sprachlichen Ausdrucks auf Gott die einzige verbleibende Erklärung. Gerade sie aber entspräche auch dem einhelligen Zeugnis der erarbeiteten Tradition.

¹⁾ M. R. James, a.a.O. S. 42. 60.

²⁾ Vgl. auch J. Klausner, a.a.O. S. 367.

³⁾ G. Kisch, a.a.O. S. 19 'The Latin translation of Pseudo-Philo corresponds so closely in respect to language with that of the old Latin translations of the Bible that it must have been composed at the same time as they'; Cohn, a.a.O. S. 328. Vgl. auch E. Schürer I S. 385.

⁴⁾ S. unten S. 135 f.

⁵⁾ G. Kisch, a.a.O. S. 15 f.

⁶⁾ M. R. James, a.a.O. S. 41 '... I am myself unable to find any anticipation of a Messiah in our text. It is always God, and no subordinate agency, that is to „visit the world“ and put all things right'.

⁷⁾ Pseudo-Philo LI, 5: *Dominus-qui tenet*; vgl. auch LIX, 4: ... *Deus revelabit finem orbis*. LI, 6: *dent cornu christo suo* bezieht sich (so auch James S. 42) auf Saul oder David. Vgl. LI, 6: *perfectum est verbum et convenit prophetia*. Demnach wird die Weissagung für erfüllt angesehen!

Indessen kann dieser Vorschlag doch nur mit größten Vorbehalten zur Erwägung gestellt werden. Eine uE naheliegendere Erklärung ist, daß der fragliche Vers von der Offenbarung Gottes spricht, der das Gericht 'abhält'. Das fehlende Obj. bleibt dann freilich zur Kenntnis zu nehmen. Ebenso das sachlich nicht parallele *permanebit*.

Die sachlichen — wenn nicht literarischen — Beziehungen zu IV. Esra und zur syr Apoc Bar (z.B. Promptuarienlehre) sind offenkundig ¹⁾, so daß an sich der Gedanke vom 'Aufhalten' des Gerichtes als gemeinsames Überlieferungsgut angesehen werden kann. Pseudo-Philo sieht auch das Ende dieser Weltzeit streng nach Gottes Plänen festgesetzt ²⁾ — eine bezeichnende Übereinstimmung mit den beiden Apokalypsen in einer Zeit, in welcher sich der Bußgedanke bereits auf breiter Linie das Terrain erobert hat. Aber dieser äußere Rahmen vermag dem hypothetischen Vorschlag doch nicht die nötige Überzeugungskraft zu geben.

b) *Traditionsverwandtes in Cp. 32,16*

Auf den Einfluß und die Kenntnis des theozentrischen Aufhalt-Motivs bei Pseudo-Philo könnte eher ein anderer Abschnitt deuten. R. Eliezers Ausführungen über die Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft zu dem 'festgesetzten Zeitpunkt', welche auch nicht einen Augenblick 'verzögert' wurde (wir hielten sie für womöglich vom eschatologischen Sprachgebrauch her geprägt), haben cp. XXXII, 16 ein Gegenstück ³⁾. Nicht aus dem Geist einer müde und unsicher gewordenen Eschatologie, sondern aus dem der Spannung und dem Wissen um die Andringlichkeit des Endes heißt es in einem die Tat Deborahs kommentierenden Hymnus: *... nox futura est nobis eritque similis nocti, cum Deus percussit primogenita Egiptiorum propter primogenitum suum* ⁴⁾. *et tunc pausabo de ymno meo, quia tempus properabitur* (kaum: *preparabitur*) ⁵⁾ *iustificatis suis*. Die Aussage über die 'beschleunigte' letzte Zeit erinnert stark an jene mit der Hab 2, 3-Tradition verbundene Beweisführung R. Jehoschuas (auf Grund von Jes 60, 22; vgl. V. 21; 63, 8). Ob mit den einleitenden Worten nicht sogar eine Variante des Motivs bzw. seines Sprachgebrauchs vorliegt? Sie lauten: *sustinete bore diei, et nolite festinare, ut exponamus que potest sensus noster proferre, quia nox futura est nobis* ... (folgt o.). Gespannt wird die Erfüllung des Ersehnten erhofft. Ungeduldig wünscht man deshalb auch, daß augenblicklich die Zeit *auf- und angehalten* wird, um jetzt schon den Vorgeschmack des Verheißenen genießen zu können. Später — so geht

¹⁾ M. R. James, a.a.O. S. 58; S. 46-58.

²⁾ Vgl. Pseudo-Philo III, 10 (Kisch S. 117): *cum autem completi fuerint anni saeculi, tunc quiescet lumen (!) et extinguentur tenebre (!) et vivificabo mortuos etc.*

³⁾ G. Kisch, a.a.O. S. 207, 7 ff.

⁴⁾ Der Kampf gegen Siserä (Ri 5) und Passanacht werden auch in der Passahagadda miteinander verbunden, E. D. Goldschmidt, Die Pesach-Hagadda, Berlin 1936, S. 92 (vgl. auch bPes 118b); N. N. Glatzer, The Passover Haggadah, 1953, S. 87; (vgl. auch NumR XX, 12).

⁵⁾ M. R. James, a.a.O. S. 178, bietet diese Lesart ('the time will be hastened') des Cod. Vat. (R) lat. 488.

wohl das Denken des Verfassers — soll die Zeit nicht mehr aufgehalten werden, dann eilen die Stunden und Gott 'beschleunigt' die Erlösung und die Erneuerung der Kreatur¹⁾. Eine solche leichte Abwandlung des Aufhaltgedankens ist im Rahmen der verhältnismäßig weitgespannten Tradition durchaus denkbar. Bezeichnend ist hier wieder ihre Kontamination mit der Passaerwartung.

Der Gedanke der beschleunigten Endzeit hat noch einmal sehr massiv cp. XIX, 13 (Gespräch Gottes mit Mose) seinen Niederschlag gefunden:

Et erit cum appropinquavero visitare orbem iubebo annis et precipiam temporibus et abbreviabuntur et accelerabuntur astra, ut festinet lumen solis in occasum, et non permanebit lumen lune, quoniam festinabo excitare vos dormientes, ut quem ostendi tibi locum sanctificationis in eo habitent omnes qui possunt vivere.

Bezeichnend auch das folgende (XIX, 15):

'Ein Augenblick (*plenitudo momenti*) . . . und die Zeit hat alles ausgefüllt'.

Ein immer wieder in unsere Überlieferung einwirkender Begriff des Verzögerungsdenkens erscheint darin aufgenommen. 'Augenblick' steht hier für die festgesetzte Zeitperiode, mit deren Ablauf der Leser als in naher eschatologischer 'Stunde' stehend rechnen sollte.

7. FAZIT: STELLUNG UND STRUKTUR DER TRADITION INNERHALB DER SPÄTJÜDISCHEN ERWARTUNG

An dieser Stelle unseres geschichtlichen Teiles angelangt, sind wir imstande, ein Bild von der durch Hab 2,3 konstituierten Tradition zu zeichnen. Wir stellen fest:

a) Das im Sinne einer apokalyptischen Naherwartung gedeutete Schriftwort Hab 2, 3 ist schon im ältesten Judentum des 2. Jahrhunderts v. Chr. zentraler Schriftbeweis für das Problem der ausstehenden Erlösung. Es wird dabei die Grundlage verschieden gelagerter, aber doch im Grunde durch Hab 2, 3 immer wieder geeinigter Vorstellungen und Motive, welche vor allem auf den Aussagen *אִם-יִתְמַהֲמָה* und *לֹא יֵאָחֵר* beruhen: vom Verzögern, Ausbleiben, Hinausschieben und Aufhalten der erwarteten Erlösung. Daß sie letztlich nicht 'ausbleibt' (entgegen dem Augenschein), ist trotz mancher Enttäuschung bleibende Verheißung des eifrig tradierten Schriftworts, welches das 'wenn es sich verzögert' einschließt und im übrigen zum 'warte darauf' ermahnt.

b) Die Stelle ist in ältester Zeit durchweg theozentrisch ausgelegt worden: Gott ist der Ordner der Zeiten, ist daher auch der Herr über den Ablauf der 'letzten' Zeit. Mit Ausgang des 1. Jahrhunderts bricht sich stärker eine anthropozentrische Erklärung Bahn. Für sie ist charakteristisch, daß die Ursache der Verzögerung nicht in Gottes eschatologischer Zeitdisposition, sondern in der menschlichen Schuldhaftigkeit, welche dem Heil entgegensteht, gesehen wird. Diese Antwort erfährt in tannaitischer

¹⁾ G. Kisch, a.a.O. S. 165, 17 ff.

und nachtannaitischer Zeit eine reiche kasuistische Fortbildung. Grundsätzlich ist zu sehen, daß die Auseinandersetzung der Rabbinen um das **מעכב** unmittelbare Weiterbildung eines in Hab 2, 3 von Anfang an angelegten terminologischen Gesichtspunktes ist. Die Thematik der Erwartung, und damit auch des Verzögerungsproblems, ist schließlich nicht selten durch Passa- und Noahtypologie (Bußfrist!) geprägt.

ε) Die Überlieferung von Hab 2, 3 stellt nicht nur die Geschichte eines Schriftwortes oder Beweises dar, sondern die eines theologisch verhältnismäßig weit gespannten Traditionskomplexes. Er läßt sich auf Grund der für Hab 2, 3 typischen Wendungen aufgliedern, kann aber nicht allein darauf beschränkt werden. Doch ist damit die vielfältige Motivstruktur einigermaßen erfaßt. Das gehäufte Vorkommen der Motive mit ihrer dialektischen Kombination bietet ein wertvolles Kriterium, um mit einiger Gewißheit die Abhängigkeit von dem wichtigen Traditionsstrom folgern zu können.

α) Es dominiert die Aussage vom Verzögern, Ausbleiben oder Aufhalten. Die Enderfüllung mag sich verzögern, so geht der Gedanke, aber sie säumt letztlich *nicht*. Sie wird nicht etwa ausbleiben. Wo immer dieser Gedanke in mehr oder weniger abgewandelter Form begegnet, sprechen wir vom *Verzögerungsmotiv*. Es ist seiner Herkunft nach durch das **לא יאחר** des Schriftwortes begründet.

β) Schon die älteste Form der Überlieferung von Hab 2, 3 hält daran fest, daß der Termin des Endes von Gott bestimmt und nur ihm allein bekannt ist. Jedem rechnenden Unterfangen des Menschen wird so der Boden entzogen. Wir unterscheiden deshalb ein *Terminmotiv*. Es erscheint vornehmlich durch die Aussage **כי עוד חזון למועד** veranlaßt.

γ) Für die Menschen ergibt sich daraus die Haltung steten Wartens und Bereitseins, um nicht durch das Kommen der Herrschaft Gottes überrascht zu werden. Wir sprechen vom *Wartemotiv*. Es ruht eindeutig auf der Aussage **חכה לו**.

δ) Noch ein viertes Motiv schält sich aus dem Traditionskomplex Hab 2, 3 heraus. Zwar nicht ganz eindeutig erfaßbar, kann es aber doch einigermaßen zutreffend als Träger einer Reihe verwandter Gedanken betrachtet werden. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, daß die Gewißheit, die Eile und das Überraschende des 'Kommens' hervorgehoben werden. Es liegt weiter vor, wenn von einem 'baldigen', 'schnellen' oder 'plötzlichen' Anbruch der letzten Ereignisse die Rede ist. Durch diese Momente wird ein besonderes Schwergewicht gelegt. Man spricht vom 'Noch-nicht' und doch zugleich von dem, was in Kürze eintreten kann. Die Problematik der Erwartung wird also wider Erwarten nicht durch eine uneschatologische Haltung gelöst, sondern im Gegenteil durch eine solche dringlicher Naherwartung. Diesen Typus meinen wir unter den Begriff des *Überraschungsmotivs* subsumieren zu müssen. Es läßt sich nur bedingt auf **בא יבא** zurückführen. Als Verbindung von Vb. fin. und Stat. abs. bot es für das hebräisch-jüdische Sprachgefühl jedoch Anlaß zu verstärkenden Aussagen, die anderswo entwickelt werden konnten (vgl. Jes 13, 22).

DRITTES KAPITEL

HAB 2,3 ALS NEUTESTAMENTLICHER KARDINALBELEG

Mit Hab 2,3 liegt mehr als nur ein Dictum probans vor. Es hat so etwas wie eine eschatologische Schlüsselfunktion inne, ist jedenfalls vorrangiges Korrektiv der Hoffnung. Dieser Tatbestand nötigt zur Vermutung, daß der für jede Art von eschatologischer Erwartung gleich wichtige Komplex auch in das Denken der urchristlichen Gemeinde Eingang fand.

Bevor wir das neutestamentliche Schrifttum im einzelnen vom Hintergrund der mit Hab 2,3 erfaßbaren Tradition her beleuchten, erweitern wir das gewonnene Geschichtsbild durch eine Würdigung ihrer markantesten Zeugnisse.

Daß mit Hab 2, 3 ein viele Aussagen über die Parusieverzögerung verbindendes Glied vorliegt, ist unseres Wissens bis jetzt weder gesehen oder gewürdigt, noch überhaupt je geäußert worden. Es ist nicht schwer, den überzeugenden Nachweis hierfür zu liefern.

1. DER TRADITIONSREICHE SCHRIFTBEWEIS IN HEBR 10,35 FF.

a) *Zur bisherigen Würdigung des Zitats*

Hebr 10,35-39 ¹⁾ ist das klarste Zeugnis dafür, daß die älteste Gemeinde zur Lösung ihres eschatologischen Problems — nämlich des Ausbleibens der (zweiten) Parusie Christi — die altüberkommene Antwort des Judentums übernommen hat. Der Brief weist in den Raum der alexandrinischen Gemeinde. Dort aber lag es besonders nahe, die alte Tradition weiterzuführen (LXX; Jes Sir; Sap Sal). Die Argumentation war überdies, was wir näher ausführen werden, zur Zeit des Hebr allem Anschein nach längst in der Urkirche verbreitet.

Der Hebr verbindet mit dem Schriftwort, wie es schon seit langem geschah und es seiner ursprünglichen Funktion entsprach, den paränetischen Ruf zur ausdauernden Geduld:

ὑπομονῆς γὰρ ἔχετε χρεῖαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν.

¹⁾ Die Sonderstellung des Abschnitts im Ganzen der Komposition des Hebr muß gesehen werden. Zur Sache H. Strathmann, NTD 9, 1949⁵, S. 127.

ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον,
 ὁ ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ χρονίσει·
 ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται,
 καὶ ἅν' ὑποστείλῃται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ.

Die Exegese hat bisher höchstens nur ganz am Rande bemerkt, daß die Stelle auch von späteren jüdischen Theologen 'messianisch' verstanden wurde ¹⁾. Die Folge war, daß der Schriftbeweis im allgemeinen als eigentümlicher Akt des Hebr erklärt wurde ²⁾. Eine Ausnahme bilden E. Rignenbach, Th. R. Robinson ³⁾ und aus jüngerer Zeit besonders T. W. Manson ⁴⁾. Letzterer liefert eine eingehende Analyse der Hintergründe des Schriftbeweises, wobei ihm dessen besonderer Rang für die urchristliche Theologie (freilich nur 'a se' vom Neuen Testament her) nicht entgeht. Alle vermuten sie, daß die frühen christlichen Denker augenscheinlich sehr von dem Hab-Vers angezogen wurden, was allein aus der bei Paulus hervortretenden Verwendung von Hab 2,4 gefolgert wird. Die besondere spätjüdische Bedeutung von Hab 2,3 haben sie indessen offensichtlich nicht erkannt. Die Stelle wird nur als eindrucksvolles Beispiel für die früh systematisch betriebene, christologische Verwendung des Alten Testaments eingeschätzt. Daß sie zitiert wird, sei letztlich nicht mehr als ein Einfall des theologisch versierten Hebr! ⁵⁾

Aber es ist, wie wir wissen, Zeugnis für eine einwirkende Tradition, der man vergleichshalber kaum etwas Ähnliches gegenüberstellen kann ⁶⁾.

¹⁾ F. Bleek, Der Hebräerbrief, 1868, S. 416 f.; E. Rignenbach, Der Brief an die Hebräer, Zahn KzNT 14¹, 1913, S. 335 Anm. 34 (er beruft sich auf Wettstein und Delitzsch, Der Prophet Habakuk, 1843, S. 42). Ungenügend auch H. Windisch, Der Hebräerbrief, HbzNT 15², 1931, S. 97 (zSt) und O. Michel, Der Brief an die Hebräer, Meyer XIII¹⁰, 1957, S. 241 Anm. 4; S. 242 Anm. 2.

²⁾ C. F. Keil, Kommentar über den Brief an die Hebr, 1885, S. 306; J. Moffat, A crit. and exeget. Comm. on the Ep. of the Hebr., 1952, S. 157 'apparently suggested by the term ὑπομονῆς (V. 36)'; E. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelit.-jüdischen Volkes, 1899, 2.Bd.: Die alttestl. Zitate und Reminiszenzen im NT, 1900, S. 218 f.

³⁾ E. Rignenbach, Der Brief an die Hebräer, Zahn KzNT 14^{2/3}, 1922, zSt; Th. H. Robinson, Hebr., Moffat, 1953⁷, S. 151.

⁴⁾ T. W. Manson, The Argument from Prophecy, JThSt 46, 1945, S. 129 ff. 133 ff.

⁵⁾ Vgl. auch W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo, 1903, S. 171 f.; A. Clemen, Der Gebrauch des AT in den ntl. Schriften, 1895, S. 242 ff.; E. Böhl, Die atl. Zitate im NT, 1878, S. 294 ff.

⁶⁾ O. Michel, a.a.O. S. 242, bietet den inhaltsschweren Satz: 'Das apokalyptische Verständnis von Hab 2, 3 Lxx wird also vorausgesetzt'. Leider fehlen nähere Hinweise.

b) *Das christliche Neuverständnis und seine Sicherung*

Der Hebr hat sich nur formal der jüdischen Lösung bedient, in sachlicher Hinsicht trägt er voll der eigentümlich-urchristlichen Erwartung Rechnung ¹⁾. ὁ ἐρχόμενος (der Artikel ist Zusatz), als messianischer Titel im Urchristentum geläufig, geht auf Christus, dessen *zweite* Wiederkunft in nächster Zeit erwartet wird.

Mit dem Artikel steht ὁ ἐρχόμενος als Christusprädikat z.B. Mt 3, 11; Joh 1, 5; 1 Mt 11, 3; 21, 9 par. (Zit. Ps 118, 25 f.), als Gottesprädikat nur Apoc Joh 1, 4. Daraus geht hervor, daß sich der Begriff zumindest im Rahmen der Urgemeinde als Christus-Titel verfestigt haben muß ²⁾. Nach O. Cullmann ³⁾ handelt es sich allerdings um einen technischen Ausdruck, der in der spätjüdischen Vulgärerwartung den „endzeitlichen Propheten (אֲבִיחַ)“ bezeichnet. Vielleicht ist es aber angebracht, den Bedeutungsinhalt für diese Zeit nicht derart speziell festzulegen (vgl. אֲבִיחַ CD VII, 19; VIII, 11; 4QpPs 37, 14 f.; 4QFlor: 'Zeit der Heimsuchung, die kommen wird'; Mal 3, 19 LXX: ἡ ἡμέρα ἡ ἐρχομένη; Gen 49, 10 LXX: ἕως ἔλθῃ . . . sc. der šilo). Es ist denkbar, daß der Begriff je nach Art der Erwartung immer auf die zentrale Heilsgestalt bezogen wurde. Das waren im allgemeinen Elia, Mose, der Messias oder Gott selbst (vgl. oben S. 55). In diesem Sinne möchte auch neuerdings D. Daube (The New Testament and Rabbinic Judaism, 1956, S. 22) den messianischen Begriff des 'Kommenden' nicht fest bestimmen.

Die Erwartung wird weiter durch so elementare christliche Begriffe wie παρρησία, ὑπομονή, und ἐπαγγελία charakterisiert ⁴⁾. Die Wendung εἰς περιποίησιν ψυχῆς im Gegenüber zur negativen Formulierung οὐκ ἔσμεν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν könnte auf älterer synoptischer Jesusüberlieferung beruhen, was O. Michel als Möglichkeit in Betracht zieht (vgl. bes. Luk 17,33; 21,19; Mt 7,13) ⁵⁾. Eine engere Parallele stellt wohl auch Sap. Sal. 18,7 dar, wodurch sie als

¹⁾ Zur Sache vgl. C. K. Barrett, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in Festschr. C. H. Dodd, 1956, S. 363 ff. S. 391: 'The author of Hebrews did believe that the parousia was near (X, 25), but lays no stress on this conviction'. Kann man das wirklich sagen? Dem Vf. war nicht erreichbar: W. Robinson, The Eschatology of the Epistle of the Hebrews. A Study of the Christian Doctrine of Hope, Overdale College 1951.

²⁾ W. G. Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, StTh VII, 1954, S. 1 ff. 10, hält ἐρχόμενος für einen 'seltenen jüdischen Messias-Titel'. Mt 11, 3 kennzeichnet er 'den streng eschatologischen Charakter der Messiaserwartung des Täufers'.

³⁾ O. Cullmann, Die Christologie des NT, 1957, S. 35 f. 25; vgl. auch J. Héring, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 71 (dort zit.).

⁴⁾ J. Schniewind, Kittel-Friedrich ThWb II S. 575 'Eine atl. Vorgeschichte unseres Wortes (ἐπαγγελία) gibt es nicht'; F. Hauck, ThWb IV S. 589 'Grundhaltung des Christen' (= ὑπομονή); H. Schlier, in ThWb V, S. 882 '... ausgezeichnete Seinsweise des Christen' (= παρρησία).

⁵⁾ O. Michel, a.a.O. S. 242.

versprengtes Element der Passaerwartung ausgewiesen wäre ¹⁾. Freilich sind nähere Erwägungen hierüber hypothetisch.

Um die Eindeutigkeit des Gedankenganges zu sichern, hat die LXX an dieser Stelle manche Veränderungen erfahren. Hab 2,3 f. wird mit ziemlicher Freiheit zitiert (vgl. ὁ; οὐ χρονίσει; δίκαιός μου), doch war dieses Verfahren für rabbinische Maßstäbe offenbar nicht illegitim ²⁾. Bezeichnend ist die Umstellung der beiden Vershälften V. 38. Entgegen der LXX hat der Hbr ὁ δὲ δίκαιος . . . ζήσεται der Aussage ἐὰν ὑποστείληται . . . ἐν αὐτῷ vorgeordnet, wodurch er verhindert, daß das Subjekt von V. 37 (ὁ ἐρχόμενος) auch für V. 38 angenommen wird ³⁾. Bemerkenswert ist darüber hinaus, wie selbstverständlich das Zitat Jes 26,20 LXX (mit hier nicht ursprünglichem ἔτι) ⁴⁾ mit Hab 2,3 zu einem Ganzen verschmolzen ist.

Aus dieser Arbeitsweise, sowie aus der Tatsache, daß das Zitat durch keine der üblichen Formeln eingeführt wird, muß gefolgert werden, daß Hab 2,3 f. dem Schreiber bereits über das durchschnittliche Maß vertraut war. Er empfand das Schriftwort offenbar nicht nur als Beweisstelle ⁵⁾.

Die gestaltende Kraft der Hebr vorgegebenen jüdischen Tradition tritt offen hervor, vergleicht man die Aussagen mit den Ausführungen des Habkom. Hebr. 10, 36 mahnt die Leser zur ausdauernden Geduld, damit sie als τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες die 'Verheißung' erwerben. Ähnlich gibt Habkom VII, 10 f. im Anschluß an Hab 2, 3b die Erklärung: „Das bezieht sich auf die Männer der rechten Gesinnung (אנשי האמת); vgl. den besonderen Sinn von πίστις an dieser

¹⁾ Vgl. oben S. 66, unten S. 112 f.

²⁾ Ein Gesichtspunkt, den T. W. Manson, a.a.O. S. 129-136, zu unserer Stelle anmeldet.

³⁾ C. F. Keil, a.a.O. S. 306 Anm. 1; 307 f.: 'Zu dieser Umstellung wurde er durch einen doppelten Grund veranlaßt. Einmal dadurch, daß durch die falsche Übersetzung des הָיָה עֹפֶלָה ἐὰν ὑποστείληται unklar geworden war, wer als Subj. zu: ὑποστείληται zu denken sei, da das durch ὁ determinierte ἐρχόμενος unmöglich Subj. sein kann, um diese Unklarheit zu beseitigen; sodann um den Satz ὁ δὲ δίκαιος — ζήσεται zu betonen, und ihm zugleich eine bestimmte Beziehung auf die christlichen Leser des Briefes, die es an ὑπομονή fehlen ließen, zu geben, indem ὁ δίκαιος zugleich Subj. für ὑποστείληται wurde'. Zur Frage der Stellung des μου vgl. T. W. Manson, a.a.O. S. 135, der seine Verbindung mit ἐκ πίστεως mit Recht als schwach bezeugt ablehnt.

⁴⁾ Der Ausdruck ist entweder als akkusativ. Zeitbestimmung oder als selbständiger Nominalsatz zu verstehen. O. Michel, a.a.O. S. 241: 'Nur ganz kurze Zeitspanne steht aus' (zit. Blaß-Debrunner § 304).

⁵⁾ E. Riggensbach, a.a.O. S. 334: 'Wie sehr die Erlangung des Verheißungsgutes durch die Standhaftigkeit bedingt ist, erläutert der Vf. mit Worten der Schrift: Hab 2, 3 f., von denen er erwarten darf, daß die Leser sie auch ohne Zitationsformel als solche erkennen'. Vgl. auch J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et Exégèse paulienne, 1939 S. 296 f.

Stelle des Hebr), welche nach der Thora handeln" ¹⁾). Man beachte auch, daß Habkom und Hebr in der Auslegung von Hab 2, 4 grundsätzlich übereinstimmen, insofern beide den Vers auf den einzelnen Frommen hindeuten. Habkom bezieht die Aussage von dem 'Gerechten' nicht etwa auf den 'Lehrer der Gerechtigkeit', was bei ihm eigentlich sehr naheliegend wäre ²⁾, sondern erklärt ausdrücklich: „Das bezieht sich auf alle, welche die Thora befolgen (auch hier also die *ποτήσαντες*!) im Hause Juda, welche Gott retten wird aus der Stätte des Gerichtes wegen ihrer Mühe und Treue (*אמת*) zum Lehrer der Gerechtigkeit" (VIII, 1 f.). Überraschenderweise findet sich die Gegenüberstellung von 'Gericht' und 'Treue' (Glaube) auch Hebr 10, 39.

ἀπώλεια begegnet im Hebr sonst nicht. Mt 7, 13 steht es lokal für 'Gehinnom' (dort auch im Gegenüber zu 'Leben'). Nicht nur die dualistische Fassung des Gedankens, sondern vor allem auch die angerührten Beziehungen zu dem Motiv von den 'beiden Wegen', welches überlieferungsgeschichtlich in die Nähe von Qumran weist ³⁾, veranschaulichen die nicht unbedeutende sachliche Kongruenz zwischen Hebr und Habkom. Letzteres ist bezeichnenderweise auch an der genannten Stelle Sap. Sal. 18, 7 (vgl. auch 17, 19; 18, 4) gegeben, dazu Philo, Vita Mosis I, 146 (jeweils in passatheologischem Zusammenhang). Wenn V. 39 weiter die Haltung der *ὑποστολή* als für den Christen gefährlich und Verderben bringend hingestellt wird, so entspricht dies weithin der Warnung des Habkom: **לֹא יִרְפוּ יְדֵיהֶם**, denn *רפה* bezeichnet wie *ὑποστέλλειν* das Kleinmütigwerden, das Entfallen des Mutes und das Aufgeben der zielgerichteten Hoffnung ⁴⁾. Ob schon der Habkom zu Kp. 2, 4 **עַלֵּךְ** hat und nicht **עַלֵּךְ**, was irrtümlich die LXX voraussetzt ⁵⁾, ist diese gedankliche Konformität ⁶⁾ wohl gleichfalls zu würdigen ⁷⁾.

¹⁾ Vgl. näher zu diesem Ausdruck M. Delcor, Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumran, RevBi 61, 1954, S. 533-553; 62, 1955, S. 60-75; H. Braun, Beobachtungen zur Tora-Verkündigung im häretischen Spätjudentum, ThLZ 1954, S. 347-352; ders., Spätjüd.-häret. und frühchristl. Radikalismus, I S. 55 f.; H. Kosmala, a.a.O. S. 97 ff. 192 ff.

²⁾ Vgl. Habkom I, 13 (Molin, Die Kinder des Lichtes, S. 11; K. Schubert, Jüdische und judenchristl. Sekten, ZkTh 74, 1952, S. 57).

³⁾ Vgl. 1 QS III, 13 ff.; IV, 2 ff. 9 ff. Zur Sache s. J. P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du 'Manuel de Discipline', RevBi 1952, S. 219-238; 1953, S. 41-82; M. Burrows, a.a.O. S. 284.

⁴⁾ Koehler-Baumgartner S. 905; O. Michel, a.a.O. S. 242 (= Zurückhaltung, Kleinmut, Zurückweichen).

⁵⁾ F. Bleek, a.a.O. S. 419: 'Die LXX hat wahrscheinlich statt **נָפְשִׁי** gelesen **נָפְשִׁי**, in Beziehung auf Jahve und statt **עַלֵּיךְ** wohl **עַלֵּיךְ**, oder wenigstens an die Radix **עַלֵּיךְ** gedacht'.

⁶⁾ Man muß vermuten, daß in LXX die Wendung von den 'lässigen Händen' eingetragen wurde. Ein alter Sprachgebrauch, der in der Frühzeit der Makkabäerkämpfe geformt sein mag, scheint auf LXX und Qumran gleichermaßen weitergewirkt zu haben. Daß Jes Sir sich mit dieser Redensart ebenfalls vertraut zeigt, ist in dieser Hinsicht bemerkenswert. 2, 12a lautet: 'Wehe dem verzagten Herzen und den lässigen Händen, dem Menschen der auf zwei Wegen geht'. cp. 25, 23b kennt denselben Ausdruck: 'Lasse Hände ... wankende Knie' (Smend S. 22 **רַפּוּיִן יָדַיִם**). So nach Jes 35,3.

⁷⁾ Wichtige Parallelen zu Hebr 10, 19 ff. aus der Sektenregel hat neuerdings auch O. Michel nachgetragen (a.a.O. S. 376 ff.). Für V. 39 verweist er auf 1 QS I 15. Alles in allem gelangt er zu dem Ergebnis (S. 378), daß der Hebr besonders in der Tauf- und Bußlehre terminologisch und traditions geschichtlich altes Material verarbeitet hat. Ähnlich auch M. Burrows a.a.O. S. 278 f. Mit dem

c) *Hab 2,3 und Jes 26,20 als traditionsbedingte Zusammenstellung*

Auch die Kombination von Hab 2,3 mit Jes 26,20 (LXX) erweckt den Eindruck, daß eine ältere jüdische Tradition verarbeitet ist. Das für die zitierte Stelle nicht bezeugte $\xi\tau\iota$ kann von Hagg 2,6 (LXX) stammen ¹⁾ — oder auch, was wahrscheinlicher ist — von Hab 2,3 selbst ²⁾. Auf die Aussage des Propheten Haggai beruft sich der Hebr noch einmal im weiteren Verlauf seiner Darstellungen, nämlich 12,26 ($\xi\tau\iota \acute{\alpha}\pi\alpha\chi \epsilon\gamma\omega \sigma\epsilon\acute{\iota}\sigma\omega \circ\upsilon \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\tau\eta\nu \gamma\eta\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \kappa\alpha\iota \tau\acute{o}\nu \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{o}\nu$), um die Nähe des Endes, der Neuschöpfung und der großen Schlußepiphanie Gottes zu beschreiben. Da $\xi\tau\iota \acute{\alpha}\pi\alpha\chi$ V. 27 als temporale Aussage und prophetisches Geheimwort klar abgehoben ist ($\tau\acute{o} \delta\epsilon \xi\tau\iota \acute{\alpha}\pi\alpha\chi \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\ \dots$), liegt der Schluß nahe, daß es formal, vielleicht auch inhaltlich, auf derselben Ebene liegt wie $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu \theta\sigma\omicron\nu \theta\sigma\omicron\nu$ (Jes 26,20; MT: כמעט-רגע) in Hebr 10,37 ³⁾, also den Sinn hat: '(bald) noch einmal'.

Hebr scheint eine klare Absage an die Messiaslehre von Qumran vorzuliegen (K. Schubert *Die Gemeinde*, S. 136 f.). Das läßt einen engen Kontakt zur Sektenlehre vermuten. So auch C. Spicq, *L'épître aux Hébreux et Qumrân*, Rev. Qumran I, 1959, S. 365 ff. und H. Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, 1959, S. 102 ff.

¹⁾ Eine Stelle, die auch schon gelegentlich für $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu \theta\sigma\omicron\nu \theta\sigma\omicron\nu$ verantwortlich gemacht wurde (so Kübel, nach A. Clemen, a.a.O. S. 243). Gewiß mit Unrecht! Wenige Verse vorher, nämlich cp. 10, 27 beruft sich der Hebr wörtlich auf Jes 26, 11 Lxx, ein Tatbestand, der unterstreicht, wie bedeutsam der Abschnitt als ganzer für die urchristliche, vom Weissagungsbeweis geprägte Eschatologie war. Hier, Jes 26, 17, findet sich auch das Bild von der in Schmerzen gebärenden Frau und zwar für das Volk der Endzeit und seinen Bedrückungen durch die Feinde (V. 16: $\epsilon\nu \theta\lambda\acute{\iota}\psi\epsilon\iota$), vgl. dazu 1. Thess 5, 3. Dahinter steht, wie meist in diesen Fällen, eine jüdische Tradition (vgl. unten S. 112, dazu noch oben die Ausf. S. 28), vielleicht sogar eine spezifisch essenische (vgl. dazu unten S. 112), worauf auch neuerdings O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, NTSt 3, 1957, S. 314 ff. 317 (Anm. 4), aufmerksam macht (Zur Interpretation von 1 QH III, 5 ff. vgl. auch die in der Grundkonzeption gleiche Auslegung bei A. S. van der Woude, a.a.O. S. 144 ff.). Ob Jes 26 während der Zeit des jüdischen Aufstandes gegen die Römer für die tragenden messianischen Hoffnungen von besonderer Bedeutung war, kann man fragen. Die Erzählung des Josephus von dem zu mitternächtlicher Stunde während des Pfingstfestes 66 n. Chr. im Tempel gehörten Ruf 'Lasset uns von hinnen ziehen!' (Jos., bell. iud. VI, 299), erinnert an Jes 26, 21. Der Name der 'Zeloten', der bei seinen Trägern einen positiven Sinn hatte (Jos., bell. iud. IV, 160 f.), könnte in Jes 26, 11 (Lxx) so etwas wie eine Ätiologie haben. Vgl. auch Jos., bell. iud. VI, 98 mit Jes 26, 1 ff.

²⁾ So T. W. Manson, a.a.O. S. 133.

³⁾ Die Kombination $\xi\tau\iota \mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$ hält O. Michel, a.a.O. S. 241 Anm. 2, für einen 'ursprünglichen Ausdruck des apokalyptischen Geheimnisses'. Auch $\xi\tau\iota \acute{\alpha}\pi\alpha\chi$ ist Ausdruck einer gespannten Naherwartung. Die einleitende Zitationsformel deutet dies an: 'Was aber die Gegenwart betrifft, so hat er verheißen' (E. Riggenbach, a.a.O. S. 424).

Von dem ihm zugrundeliegenden hebräischen Text (עוד אחת מעט היא) kann dies mit Sicherheit behauptet werden, denn es bedeutet 'noch ein Weniges', d.h. binnen kurzem erfolgt die letzte große Erschütterung des Kosmos¹⁾.

Sehr wahrscheinlich sind Verfahren und Verweis des Hebr unmittelbar durch eine parallele jüdische Tradition veranlaßt²⁾. 4 QpPs 37, 10 („Noch ein Kleines . . . am Ende von vierzig Jahren werden die Bösen aufhören zu bestehen“) und äth. Henoch 52, 5 als älteste Zeugnisse spätjüdischer Erwartung (aber auch Ps-Philo XIX, 15) deuten auf eine essenische hin (s. oben S. 36.77). Für Hag 2, 6 ist sie in nicht allzu großem zeitlichen Abstand von ihm durch den 1. Klemensbrief und wenigstens sinngemäß durch eine Äußerung R. Akibas belegt, von dem es Sanh. 97b heißt: ³⁾

„Denn dieser hat vorgetragen: noch, eins, ein wenig⁴⁾, da will ich erschüttern den Himmel und die Erde“.

ExR 18 (81a) rekurriert gleichfalls sehr typisch auf das letztere Schriftwort⁵⁾:

„Und wenn (das Kommen des Messias bisher) nicht (eingetroffen ist)⁶⁾, so meinet nicht etwa, daß die Zeit nicht na he sei; denn es heißt 'Ich, Jahwe, will es zu seiner Zeit beschleunigen' (Jes 60, 22), und weiter heißt es: 'Noch eine Zeit währt es, eine kurze, da will ich erschüttern den Himmel und die Erde'“.

Eine der Verwendung von Jes 26, 20 in Hebr 10, 37 besonders nahestehende jüdische Überlieferung findet sich in IV. Esra III, 28, 8 ('Ich verschonte ein klein wenig' = כמעט מעט) und in der syr Apoc Bar, wenn davon die Rede ist, daß die 'Länge der Welt-(Zeit) im Kleinen (?)' nach Gottes Einsicht festgesetzt ist⁷⁾. Violet sieht sich genötigt, zum Verständnis der Aussage vor allem auf Jes 26, 20 zu verweisen. Ähnlich heißt es an anderer Stelle⁸⁾, daß die 'Schlüsse der Zeiten' schnell vergehen, 'und alles, was in den Fristen vorhanden, auf einmal' (ἅπαξ; vgl. dazu IV. Esra II, 1, 1 Anm.). Der Ausdruck 'binnen kurzem' 'nach wenigem', (κατὰ μικρόν?) erweist sich schließlich auch bei Baruch VI, 16, 3 (= 68, 5) als beliebte Wendung zum Ausdruck der apokalyptischen Ungeduld und der drohenden unabwendbaren Katastrophe⁹⁾. Berücksichtigt man überdies die außergewöhnliche Rolle, welche der Begriff עת (עוד) in der Danielapokalypse spielt (8, 17.19; 11, 27.35)¹⁰⁾, so ist die Folgerung unabweislich, daß der Hebr aus einer

¹⁾ Vgl. Th. H. Robinson-F. Horst, HbzAT I, 14², 1954 (zSt); anders C. F. Keil, a.a.O. S. 374. — Die rabbinische Auslegung der Stelle scheint die einzelnen Begriffe vorzugsweise substantiviert anzunehmen. Vgl. die folgenden Ausführungen.

²⁾ Auch O. Michel, a.a.O. S. 323 Anm. 5, rechnet mit dieser Möglichkeit.

³⁾ Nach Str. B. IV, 2 S. 1011, scheint R. Akiba den drei Wörtern ('noch', 'eins', 'wenig') die Andeutung entnommen zu haben, daß Israel seit Haggai noch insgesamt dreimal eine Königsherrschaft erlebt, von der die letzte (dem 'wenig' entsprechend) von kurzer Dauer sein wird und auf Simon bar Kochba bezogen wurde. Text bei Brierre-Narbonne, Talm. S. 79.

⁴⁾ Oder: 'noch eine Zeit, kurz ist sie'. Die Dreiteilung der Zeitangabe schon Dan 12, 7; 7, 25.

⁵⁾ Nach Str. B. III S. 750.

⁶⁾ Gemeint ist zur Passanacht. Passaerwartung, Ausbleibe- und Wartemotiv, auch Überraschungsmotiv ('beschleunigen' nach Jes 60, 22) sind bei diesem Zeugnis wiederum eng miteinander verbunden.

⁷⁾ Vis VI, 5, 2 (= 56, 4); B. Violet S. 289.

⁸⁾ Vis VIII, 4, 7 (= 83, 6); B. Violet S. 327.

⁹⁾ B. Violet S. 305.

¹⁰⁾ Vgl. die Ausf. oben S. 49 f.; unten S. 146.

reichen Überlieferung schöpft ¹⁾. Der 1. Clemensbrief, welcher dieselbe Hochschätzung von Jes 26, 20 LXX erkennen läßt, dazu selbst in der Tradition von Hab 2, 3 steht, läßt sie uns womöglich ganz genau abstecken. Seine Behandlung wird unten folgen. In diesem Zusammenhang sei auch noch vermerkt, daß ἅπαξ — μικρόν ὅσον ὅσον aller Wahrscheinlichkeit nach in der Formel ἐν τάχει eine unmittelbare auf dieselbe hebräische Vorlage zurückzuführende Parallelbildung hat. Neben dem hauptsächlichen Bedeutungsinhalt 'in Kürze' ist zuweilen der Nebensinn oder Unterton „auf einmal“ erfaßbar (Ps 2, 12 LXX: ἐν τάχει = MT כִּמְעַט).

Für die verbreitete Verbindung des Verzögerungsmotivs der Hab 2, 3-Tradition mit Hagg 2, 6 soll zum Abschluß noch das Zeugnis des R. Azarja (um 380) genannt werden ²⁾. DtR 1 (196d) weist ihm den Ausspruch zu: „'Lang hingezogenes Harren (nach Wünsche ³⁾): eine Hoffnung, die sich verziehet) macht das Herz krank' (Prov 13, 12). R. Azarja hat gesagt: 'Das redet von der Hilfe, die ansteht zu kommen (הַעֲוֹמֶדֶת לְבָא). Wie denn? Wenn der Prophet zu Israel sagt: 'Noch eins, ein wenig, da will ich erschüttern den Himmel und die Erde' (Hagg 2, 6), siehe, da heißt es: Lang hingezogenes Harren macht das Herz krank (חֻחֶלֶת מִמְשָׁכָה) ⁴⁾.

Die allgemeine erkennbare eschatologische Anwendung des Schriftwortes Hagg 2, 6 in der rabbinischen Beweisführung ⁵⁾ ist letztlich veranlaßt und getragen von dem übergeordneten, stehenden Motiv jeglicher apokalyptischer Naherwartung, daß Erlösung und Gericht zwar noch nicht, aber doch in absehbarer kurzer Zeit stattfinden.

Allem Anschein nach hat das stärker jüdisch gefärbte Frühchristentum die Kategorien der spätjüdischen Naherwartung kurzerhand für die Erwartung der Wiederkunft Jesu Christi übernommen.

¹⁾ Der formelhafte Charakter und der besondere Inhalt als Element urchristlicher Parusieerwartung ergeben sich auch aus Joh 14, 19; 16, 1 ff.; 13, 33 (zur Exegese vgl. R. Bultmann, Meyer II², 1950, S. 478 f. 445). G. Strählin, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, ZNW 33, 1934, S. 225 ff. S. 242, meint, daß bei Joh die Spannung von Sehnsucht und Erwartung ähnlich wie bei den Synoptikern überwunden werde: 'das Ende ist ganz nahe, es ist nur noch „eine kleine Weile“ bis Christus wiederkommt (14, 19; 16, 16 ff.)'. Daß das Wörtchen μικρόν so verstanden werden dürfe, zeige gerade das Herumraten der Jünger an dem Wort. Eine solche eschatologische Interpretation weist die johanneischen Stellen in der Tat als in Zusammenhang stehend mit jener dargelegten Traditionslinie aus. Auch wenn man für das Evgl. mit der Betonung des eschatologischen Gehaltes etwas zurückhaltender sein möchte, bleibt im Blick auf die Apoc die Vermutung der primär eschatologisch-apokalyptischen Herkunft und Prägung der Formel (Apoc Joh 20, 3: μικρόν χρόνον; 12, 12: ὀλίγον καιρόν vgl. auch 1. Petr 5, 10) wohlbegründet bestehen. Ebenso Apoc 6, 11!

²⁾ Str. B. III S. 750; vgl. oben S. 22.

³⁾ A. Wünsche, Der Midrasch Debarim Rabba, 1882, S. 15.

⁴⁾ Zur Bedeutung des Vbs מִשָּׁכָה in unserer Tradition und überhaupt in der Verzögerungsmotivik vgl. oben S. 13 u.a.

⁵⁾ So auch Tanch B Debarim § 1 (Anf.) (vgl. Str. B. III S. 750).

2. 2. PETR 3,8 F. — EINE JUDENCHRISTLICHE PARALLELE ZUR
BEWEISFÜHRUNG R. ELIEZERS

a) *Exegetischer Überblick*

2. Petr 3,8 f., ein Text, der wie Hebr frühestens aus der Anfangszeit der zweiten christlichen Generation stammt¹⁾, erweist sich bei näherem Hinsehen gleichfalls von der erarbeiteten Tradition abhängig. Die Auslegung hat das im allgemeinen nicht ganz übersehen, keinesfalls aber — ähnlich wie bei dem Hebr — zufriedenstellend gewürdigt. Man begnügt sich meist mit dem bloßen Verweis auf die sog. Parallelen Hab 2,3, Jes Sir 35,22 und Hebr 10,37²⁾, wozu der Nestle-Text schließlich billigerweise auffordert. Man muß darin einen erheblichen Mangel sehen, von dem auch die neuerliche Einzeluntersuchung Ernst Käsemanns nicht frei ist³⁾. Immerhin wird jedoch die Bedeutung des 2. Petr-Briefes für die Probleme frühchristlicher Eschatologie stärker als üblich erfaßt. Seiner Klage über die ungenügende Behandlung des Briefes wird man sich anschließen müssen. Wie sehr sie berechtigt ist, mag unsere nachstehende Untersuchung veranschaulichen.

Die Exegese neigt heute allgemein dazu, zwischen Kap. 3, 8 und 9 einen Widerspruch zu sehen. E. Käsemann formuliert ihn so⁴⁾: "Räumt man Gott eine andere Zeitlichkeit als uns ein, kann man das 'in Bälde' des Apokalyptikers nicht mehr ernsthaft aufrecht erhalten, sondern muß jede Aussage über den Termin der Parusie unterlassen". Gesicherter Tatbestand ist — und das wird durchweg nicht bestritten —, daß der Verfasser V. 9 einen Aufschub der Parusie zwar zugibt, aber ein Säumen, das einem Nichterfüllen gleichkäme, kategorisch in Abrede stellt. Er hält an der Zukunftserwartung, sogar einer sehr dringlichen fest, was sich aus

¹⁾ Vgl. H. Preisker-H. Windisch, HbzNT 15, 1951³, S. 101; E. Käsemann (s. unten) S. 275, entscheidet sich für die Mitte des 2. Jhs.; so vor ihm bereits R. Knopf, Meyer XII⁷, 1912, S. 316. Vgl. die Ausf. in c).

²⁾ G. Wohlenberg, Zahn KzNT 15, 1915, S. 259; F. C. Keil, Komm. über d. Brief d. Petrus u. Judas, 1883, S. 274; W. Dittmar, a.a.O. S. 262 (er verweist u.a. auch auf Jes 46, 13, das tatsächlich, wie oben S. 21 f. näher begründet, in den aufgewiesenen traditionsgeschichtlichen Zusammenhang einzubeziehen sein dürfte).

³⁾ E. Käsemann, Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie, ZThK 49, 1952, S. 272-296.

⁴⁾ A.a.O. S. 295; vgl. vor allem auch F. Spitta, Der 2. Brief d. Petrus u.d. Brief d. Judas, 1885, S. 256 f.: 'Wie kann aber nur der Verfasser dazu kommen, von einem Aufschub der Parusie zu reden und denselben aus der Geduld Gottes gegen die Sünder zu erklären, wenn er, wie man behauptet, unmittelbar vorher bewiesen hat, die Tage bis zum Eintritt der Parusie seien eben als Gottestage zu betrachten?'.

den Darlegungen V. 3 ¹⁾ 10 f. und V. 12 (σπεύδοντας ²⁾ ohne weiteres ergibt ³⁾. Die Frage, ob man wirklich V. 8 so verstehen darf, wie E. Käsemann, H. Windisch und viele andere vor ihnen ⁴⁾, nämlich als gänzliche Relativierung des Zeitbegriffes, bedarf von hierher gesehen einer Überprüfung, denn der Tatbestand eines so krassen Widerspruchs zwischen den beiden Versen mutet ziemlich unwahrscheinlich an. H. Windisch meint, irregeführt durch V. 8, daß die Hoffnung auf die Nähe des Endes mit dieser Argumentation 'auf Jahrtausende hinausgeschoben' sei ⁵⁾. Eine Behauptung, welche im Blick auf das Gesamtzeugnis des 2. Petr sehr fragwürdig ist.

b) *Nachweis des übernommenen jüdischen Schemas*

Zu unbekümmert wird hier mit der Originalität des Verfassers gerechnet ⁶⁾ und zu vorschnell für ihn ein allgemein philosophisches, um nicht zu sagen modernes Zeitschema in Anspruch genommen. 2. Petr trägt dagegen nicht mehr und nicht weniger als die jüdische Lösung des Problems vor, eine Lösung, welche die Naherwartung nie zugunsten eines relativen Zeitbegriffes aufgegeben hat ⁷⁾.

Wir notieren in diesem Zusammenhang die scharfsinnige, wenn auch leider nicht näher begründete Beobachtung G. Dellings ⁸⁾, wonach die cp. 3, 4 geäußerten Schwierigkeiten durch das Ausbleiben der Parusie 'typisch judenchristlich' seien. Auch ihre Widerlegung zeige nicht das eigentlich neutestamentliche

¹⁾ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (so auch Hebr 1, 2) = באחרית הימים (so Dan 2, 28; 10, 14; CD IV, 4; VI, 11; 1 QHab II, 5 f.; IX, 6; 1 QSa I, 1; 1 Q 14, 6, 2) = am Ende des (gegenwärtigen!) Zeitlaufs (K. Burger, in Strack-Zöckler IV², 1895, S. 195). = Lat. *in fine dierum* (IV. Esra V. 9, 2) oder *in extremo dierum* (syr Apoc Bar III, 4, 3).

²⁾ Vgl. die folg. Ausf.

³⁾ Richtig R. Knopf, a.a.O. S. 317: 'Es sind die Leser, die den 'Tag des Herrn' recht erwarten sollen, und die Front der Gegner (3, 3) ist bereits eine Erscheinung der Endzeit'.

⁴⁾ Vgl. auch O. Cullmann, Christus und die Zeit, 1948², S. 76 f.

⁵⁾ A.a.O. S. 102; C. F. Keil, a.a.O. (1883) S. 273: 'Die menschliche Anschauung von dem Zeitverlaufe leidet auf das göttliche Tun und Walten keine Anwendung'.

⁶⁾ G. Wohlenberg, a.a.O. S. XXXV ('Gedanken voller Originalität'); G. Hollmann-W. Bousset, SchrNT III³, 1917, S. 315, sehen in V. 9 mit der Aussage über die Hinausschiebung der Parusie zum Besten der Gemeinde eine 'feine Wendung' des 2. Petr.

⁷⁾ In gewisser Hinsicht hat also E. Käsemann, a.a.O. S. 295, richtig gesehen, wenn er zu dem Schluß kommt: 'Offensichtlich hat der Verfasser zusammengestellt, was einzeln schon vor ihm geltend gemacht wurde'. Der 2. Petr ist zweifellos von einer vorgegebenen Tradition abhängig. Daß er seine Argumente zusammenhangslos vorträgt, wie E. Käsemann annimmt, mutet indessen unwahrscheinlich an. Tatsächlich präsentiert sich der ganze Abschnitt in vorbildlicher Geschlossenheit!

⁸⁾ G. Delling, Das Zeitverständnis des NTs, 1940, S. 116 Anm. 1.

Zeitverständnis. G. Delling hat für diesen Fragenkreis bereits Grundlegendes erarbeitet ¹⁾).

Zunächst muß einfach gesehen werden, daß V. 9 die Frage der Parusieverzögerung mit dem altehrwürdigen Schriftbeweis Hab 2,3, dessen Kenntnis man stillschweigend voraussetzt, beantwortet ist ²⁾. Schon immer wurde die etwas anstößige Genetivkonstruktion des Verbuns βραδύνειν, welche ohne jede Parallele dasteht, mit dem Hinweis auf das Synonym ὑστερεῖν beantwortet ³⁾. Dasselbe Vb kommt aber auch Hab 2,3 vor und ist im Rahmen seiner Geschichte stets auf den Verzug der verheißenen messianischen Zeit bezogen worden. Diese Gemeinsamkeit des Sprachgebrauchs deutet auf Zusammenhänge hin, vermutlich sogar auf sehr enge. Hier wie dort geht es überdies streng genommen allein um das „Ausbleiben“ der endzeitlichen Verheißung.

Daß der Verfasser nicht direkt von Hab 2,3 abhängig ist, sondern nur mittelbar über Sir 35, 22 (das sich gleichfalls als nähere Parallele anbietet ⁴⁾), halten wir für unwahrscheinlich. Die sachlich-gedankliche Kongruenz mit dem apokalyptischen Verständnis von Hab 2,3, wie es zB durch den Sektenkommentar belegt wird, ist eine unmittelbare und völlige ⁵⁾. βραδύνειν heißt für 2. Petr nämlich nicht nur 'sich in die Länge ziehen'. Einen Aufschub gibt der Verfasser ja ohne weiteres zu! In dem Begriff liegt vielmehr, wie im Habkom, die tadelnswerte Eigenschaft der 'Säumigkeit', die ein Nichterfüllen der eschatologischen Verheißung als Möglichkeit in Aussicht stellt ⁶⁾. Gegen diesen Standpunkt kämpft der 2. Petr an und als Waffe kommt ihm Hab 2,3 mit dem 'Gewiß kommt er'

¹⁾ Vgl. die Ausführungen zu Abschn. V.

²⁾ Daß der 2. Petrusbrief einige besondere Berührungspunkte mit der theologischen Vorstellungswelt der Qumranliteratur aufweist, sei besonders vermerkt, vgl. K. Elliger, a.a.O. S. 283. Für unseren Zusammenhang ist vor allem die gemeinsame Überzeugung vom letzten Weltbrand hervorzuheben: 2. Petr 3, 12 ff. — 1 QH III, 29 ff. (vgl. auch Orac. Sib. III, 81 ff.; IV, 170 ff.). Es handelt sich bezeichnenderweise um keinen typisch rabbinischen Lehrsatz (Str. B. III S. 773. 846). Hippolyt, Adv. haer. X, 27, zählt ihn als für die Essener charakteristisch auf. Ausführlich zur Sache R. Mayer, Die biblische Vorstellung vom Weltbrand, 1956 (BOST 4).

³⁾ H. Preisker-H. Windisch, a.a.O. S. 102; R. Knopf, a.a.O. S. 316 u.a.

⁴⁾ Vgl. vor allem die Zusammenstellung βραδύνειν-μακροθυμεῖν. Weniger beweiskräftig ist wohl die im 2. Petr vorliegende Gleichung κύριος = Gott (V. 9), welche die beiden Wendungen ἡμέρα κυρίου V. 10 und τοῦ θεοῦ ἡμέρα V. 12 ziemlich sicher erschließen lassen.

⁵⁾ M. Burrows, a.a.O. S. 279, kommt zu dem gleichen Schluß, wenn er als 'besonders interessantes Beispiel' einer Qumran-Parallele zu einer Stelle des NT diesen Tatbestand anführt. Vgl. auch L.W. Barnard, The Judgement in 2. Peter 3, ExpT 68, 1956, S. 302 (1 QH III, 19-36).

⁶⁾ So schon E. Kühl, Meyer XII⁶, 1897, S. 448.

sehr gelegen (vgl. 3, 4). Alb. Debrunner¹⁾ gelangt bei dem Bemühen um eine möglichst genaue Wiedergabe des Sinnes von 3, 9 zu der Übersetzung: 'Der Herr hält sich nicht zaudernd zurück vor der Erfüllung der Verheißung'. Damit bietet er einen weiteren Hinweis für die vorliegende Tradition. Hinzu kommt, daß Aquila das **חָזַק** Pi. Hab 2, 3, wie wir wissen, mit *παρδύειν* wiedergibt, eine Variante, welche wohl mit Sicherheit schon in älterer Zeit im Umlauf war²⁾. Die syr Apoc Bar (oben S. 29) vermag zu unterstreichen, daß sich mit Hab 2, 3 (wie bei 2. Petr) im besonderen der Gedanke der eschatologischen 'Verheißung' verbindet.

Die Nähe zu Hab 2,3 ergibt sich auch aus der bisher noch nicht beachteten Tatsache, daß 2. Petr in diesem Zusammenhang eine getreue Wiederholung der Argumente bringt, die aus der Diskussion R. Eliezers mit R. Jehoschua bekannt sind. *ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινος ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι* entspricht genau dem Standpunkt des ersteren, der die Bußfertigkeit Israels als Bedingung der messianischen Erlösung lehrt.

2. Petr führt im Rahmen seiner Ausführungen diese Überlegung freilich etwas geschickter aus (er ist Apologet!), indem er nicht von einer Bedingung spricht, sondern alles den weisen Plänen Gottes anheim stellt. Aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er durchaus mit genuin jüdischen Gedanken die Front der (gnostischen?)³⁾ Irrlehrer bekämpft. Schließlich ist die Beweisführung einleuchtend, auch für eine ratlos gewordene christliche Gemeinde. Sie bot überdies den Vorzug, daß die Konzeption der Naherwartung nicht aufgegeben werden mußte.

Daß Gottes Langmut seinen Zorn zurückhält, betont fast gleichzeitig mit dem 2. Petr-Brief bekanntlich auch die syrische Baruchapokalypse.

Wie sehr man gerade dieser Überlegung verbunden war, veranschaulicht insbesondere auch deren arabische Übersetzung (vermutlich die Arbeit eines Christen), die verschiedene Stellen stärker im Sinne R. Eliezers — d.i. zugleich im Sinne von 2. Petr 3, 9 — verdeutlicht hat.

So Vis. III, 9. 6⁴⁾: „Und wie lange Zeit hat Gott seine Geduld verlängert über die, welche in dieser Welt sind; nicht um euretwillen allein hat er Langmut geübt, sondern auch, damit die Zahl der Zeiten erfüllt werde, die er verzögert hat, damit sie seiner Rede gemäß würden“⁵⁾.

¹⁾ Blaß-Debrunner, a.a.O. S. 84 (§ 180, 5).

²⁾ Vgl. oben S. 63.

³⁾ Wir stellen diese übliche Annahme in Frage, wenn sie so gemeint ist, daß der Kampf des 2. Petrusbriefes gegen eine Bewegung gehe, 'die wesentliche Merkmale der Gnosis des 2. Jhdt.s trägt' (Feine-Behm, Einleitung, 1950⁹, S. 256). Heidnische Gnostiker können uE nicht in Frage kommen. Zur Begründung vgl. im folg. Über Ähnlichkeiten von 2. Petr 3 mit anderen apokryphen Petruschriften handelt F. Spitta, ZNW 12, 1911, S. 237 ff.

⁴⁾ B. Violet, a.a.O., 1910, S. 169.

⁵⁾ Die theozentrische ältere Anschauung vom Zeitablauf, in die hier die Vorstellung von Gottes Langmut eingebaut ist, hat sich — was bezeichnend ist und unsere obige Beweisführung (oben S. 11 A. 1) weiter bestätigt — in der etwas früher entstandenen Apokalypse IV. Esras noch klarer niedergeschlagen

An anderer Stelle¹⁾ wird Gott als Aufschubgebender und Langmütiger gepriesen (III, 18, 3), „weil er Langmut übt gegen die, welche durch ihre Taten gesündigt haben“, und „weil er denen Aufschub gewährt, welche sich nicht fügen, damit sie bereuen und bußfertig zu ihm zurückkehren“. Typische Züge der Tradition jüngerer anthropozentrischer Prägung sind unverkennbar.

Für die Erfassung der überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge ist dieser Sprachgebrauch, wie auch an anderer Stelle schon, aufschlußreich. Die Aussagen über die zeitliche 'Länge' haben sich mit dem Gedanken von Gottes langer Geduld (Langmut = ארך אפים vgl. auch IV. Esra 3,5, 8b; III, 18,3; III, 27,9c) verbunden²⁾. Dieser Hintergrund erweist sich wie der Kontext als spezifisch jüdisch! Die Zusammenstellung von βραδύειν bzw. βραδύτης³⁾ und μακροθυμεῖν⁴⁾ 2. Petr 3,9 (vgl. auch V. 15) geschieht offenbar bewußt unter gleicher Voraussetzung⁵⁾. 'Langmut üben' heißt auf dem Hintergrund dieser Texte soviel wie den Zorn „hinausschieben“. Daher auch richtig syr Apoc Bar VIII, 3,8: 'Das Ende ist da . . . das Erbarmen vergeht' oder Afrahat (hom. VII, 12): 'Es naht die Zeit, da die Gnade (= Bußmöglichkeit) (sic!) aufhört und Gerechtigkeit herrscht'.

In der erwähnten arabischen Fassung ist im Unterschied zum Original die Bußbedingung R. Eliezers zum leitenden Gedanken ausgebaut, wobei gleichfalls, wie bei diesem die Tradition von Hab 2,3 als Grundlage erwogen werden muß.

Ebenso ist es aber auch an unserer Stelle 2. Petr. 3,9, von der wir mit Sicherheit wissen, daß sie eben in der Zeit niedergeschrieben wurde, in der die rabbinische Kontroverse eine neue Periode in der Geschichte von Hab 2,3 einleitet⁶⁾. Die Übereinstimmung betrifft den Wortlaut.

(VII, 74): 'Lange genug hat der Höchste Langmut gehabt, mit den Bewohnern der Welt — freilich nicht (!) um ihrer willen, sondern der Zeiten wegen, die er festgesetzt hatte'.

¹⁾ B. Violet, a.a.O., 1910, S. 211 f.

²⁾ Typisch auch Targ Jer 15,15: 'Gib nicht Verlängerung (ארכא) meiner Schmach' an Stelle von ארך אפים MT und LXX μακροθυμία, vgl. Str. B. III S. 77.

³⁾ βραδύτης = syr. שוחר (so 2. Petr 3, 9! Vgl. C. Brockelmann, Lexicon, S. 13 b) = aram. ארכא (so auch Targ Hab 2, 3; s. oben S. 22).

⁴⁾ Die Verbindung des Vbs mit εἰς ist sehr selten und könnte Hebraismus sein, vgl. R. Knopf, a.a.O. S. 317.

⁵⁾ In der hymnischen Aretalogie Gottes der Gemeinde von Qumran wird, was für die Erkennung der Zusammenhänge womöglich bedeutsam ist, Gottes Langmut im Gericht überdurchschnittlich hervorgehoben: 1 QH I, 6; XIV, 23; XVI, 16; XVII, 16; CD II, 2 f. u.a. (durchweg ארך אפים). Vgl. auch äth Hen 60, 5.25; 61, 13.

⁶⁾ Vgl. dazu S. 96. Der vorsichtige Ansatz bei Feine-Behm, Einleitung, S. 257, (1. Hälfte des 2. Jhdt. s) trifft sehr wahrscheinlich zu.

Der Standpunkt R. Eliezers lautete damals (Sanh 97b)¹⁾: „Wenn die Israeliten Buße tun, so werden sie erlöst, wenn aber nicht, so werden sie nicht erlöst“. Man kann fragen, ob 2. Petr nicht sogar die jüdische Lehre vom Kommen Gottes übernommen hat. κύριος V. 9 scheint sich auf Gott zu beziehen²⁾. E. Käsemann bemerkt allgemein zu 2. Petr, daß er nicht mehr dieses ursprüngliche 'Er kommt und siegt' kennt, sondern von der Erwartung eines Neutums bestimmt wird. „Damit ist die Eigenart der urchristlichen Eschatologie preisgegeben und erneut jene Apokalyptik stabilisiert, welche Juden und Heiden auch schätzen und predigen“. Der Unterschied zum Hebr ist in dieser Beziehung augenfällig. Indessen muß auch, wenn diese Vermutung grundsätzlich zu Recht besteht, gesehen werden, daß das Gottesbild (und damit die Erwartung) des 2. Petr doch nicht ganz dem jüdischen Typus entspricht. R. Eliezer hat den strafenden Gott im Auge, der die Buße Israels als Bedingung für die Erlösung fordert. Nicht so 2. Petr, der stärker die *gnädige* Absicht Gottes hervorhebt. 'Alle' sollen die ihnen gebotene Chance nützen. Gemeint ist damit offenbar die Gesamtheit der christlichen Gemeinde (s. ὑμᾶς V. 9), so wie R. Eliezer die Buße ausschließlich als Werk des Volkes Israel betrachtet.

Wir stellen eine weitere bezeichnende Übereinstimmung zum zeitgenössischen jüdischen Denken fest. Die Vorstellung, daß durch ὑπάρχειν [ὑμᾶς] ἐν ἀγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις die Parusie τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας beschleunigt werde (σπεύδοντας), ist kein christliches Motiv, sondern ein ausgesprochen jüdischer Lehrsatz³⁾. Um genau zu sein: er ist auch gerade wieder für die Lehre R. Eliezers bezeichnend, der gegenüber R. Jehoschua vortrug, daß ein bußfertiges Verhalten (nach Maßgabe von Deut 10,12 ff.) die Erlösung, wie Jes 60,22 lehre, beschleunigt (pTaan 1,1 (63d))⁴⁾. Seine Ansicht, welche auf einer noch älteren Überlieferung beruht, hat für Jahrhunderte Schule gemacht. Auf einen sprachlichen Zusammenhang zwischen 2. Petr und Aquilas Version könnte wiederum die Tatsache weisen, daß letztere Jes 60,22 ἐπισπεύδειν bietet⁵⁾.

Nach Joma 86b lehrte R. Jose der Galiläer (um 110): „Groß ist die Buße; denn sie bringt die (messianische) Erlösung herbei“. BB 10a Bar besagt: „R. Jehuda (um 150) hat gelehrt: „Groß ist die Wohltätigkeit, denn sie *beschleunigt* (*nähert*) die Erlösung, Jes 56, 1“. Der klassische Schriftbeweis für dieses Theologumenon ist jedoch Jes 60, 22⁶⁾, dessen Einfluß sich schon Jes Sir 33, 8 zeigt (σπεῦσον καιρόν).

¹⁾ Str. B. I S. 163 (oben S. 23).

²⁾ S. oben 53 ff.

³⁾ Zur Sache vgl. Str. B. I S. 599 f.

⁴⁾ Str. B. I S. 162 f.

⁵⁾ F. Field, a.a.O. Bd. II S. 553.

⁶⁾ Vgl. pTaan 1, 1 (63b), Midr HL 8, 14 (134b), ExR 18 (81a), GenR 65 (41b), Midr Qoh 11,5 (51b), Tanch **הַי שְׁרָה** 31 b. In den Keroboth vgl. oben S. 18 (dazu überhaupt S. 23. 57. 65. 76. 185 u.a.). Über das 'Eilen' der Fristen: IV. Esra V, 7, 10.

Würdigt man diesen sich breit abzeichnenden Hintergrund ¹⁾, so legt sich auch für den umstrittenen Vers 8 eine andere als übliche Erklärung nahe. Daß der Verfasser, welcher so uneingeschränkt der rabbinischen Überlieferung Geltung verschafft, in diesem Zusammenhang mit dem Zitat Ps 90,4 nur beweisen will, Gott habe einen anderen Zeitbegriff als wir Menschen, ist unwahrscheinlich ²⁾. Nicht nur deshalb, weil sich der Gedanke in die Darlegung nicht recht einfügen will, sondern grundsätzlich als Pseudoweisheit, wobei er zwischen den massiven Aussagen V. 7 und V. 9 außerordentlich stört. Wiederum könnte der Blick auf die Verwendung von Ps 90,4 in der ältesten Synagoge einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit bieten. Das Schriftwort wird konsequent auf die *Dauer der Messias-herrschaft* hingedeutet ³⁾; GnR 19 (13a); PesiqR 1 (4a); Midr Ps 90 § 17 (197a) u.a.

Stets wird die Begründung gegeben mit der Aussage 'Ein Tag Gottes währet tausend Jahre'. Der früheste Gebrauch von Ps 90,4 findet sich schon Jub 4,30 ('Denn 1000 Jahre sind wie ein Tag im Zeugnisse der Himmel'), eine Stelle, die den erarbeiteten traditionsgeschichtlichen Zusammenhang, dessen Bindung an Qumran deutlich ist, weiter bekräftigen könnte ⁴⁾.

Diese Möglichkeit auch 2. Petr 3,8 f. in Betracht zu ziehen, ist bestrickend, denn die *ἐπαγγελία*, von der behauptet wird, sie 'säume nicht', wurde ihrem Inhalt nach offenbar schon in den Aussagen

¹⁾ Vgl. weiter Sanh. 97b: Rab (gest. 247) hat gesagt: Alle Termine (die man für die messianische Erlösung ins Auge faßte) sind vorüber; nun hängt die Sache lediglich an der Buße und an den guten Werken. — Pesiq 163b und Midr HL 5, 2 (118a): R. Levi (um 300) hat gesagt: Wenn die Israeliten einen Tag Buße tun würden, so würden sie erlöst werden und es käme sofort der Sohn Davids, s. Ps 95, 7. — Joma 86 b: R. Jonathan (um 225) hat gesagt: Groß ist die Buße, denn sie bringt die Erlösung herbei, s. Jes 59, 20. — PesiqR (153a). — NuR 7 (148c) u.v.a. Eine kritische Durchsicht aller Zeugnisse führt zu dem Ergebnis, daß die Erhebung des Begriffes der Buße zum theologischen Axiom schlechthin um die Wende zum 2. Jahrhundert erfolgt sein muß und aller Wahrscheinlichkeit nach auf R. Eliezer (vgl. Abot 2, 10; bSchab 153a) zurückzuführen ist. Von ihm wurde im Unterschied zur herkömmlichen Anschauung, welche Buße und messianische Erlösung zwar gerne koordinierte, aber doch nicht voneinander abhängig machte (vgl. etwa Mk 1, 15), die Buße zur unabänderlichen Vorbedingung für deren Anbruch deklariert. Einen tieferen Sinn hat daher auch 2. Petr 3, 14: 'Da ihr dies erwartet, befließt euch, *unbefleckt und untadelig* von ihm erlunden zu werden im Frieden'.

²⁾ Überlegungen zwingenden Charakters bietet F. Spitta, a.a.O. S. 251-258.

³⁾ Texte bei Str. B. III S. 773 f.; vgl. auch Bd. II S. 355.

⁴⁾ Vgl. die folg. Anm. S 94 — Der essenisch beeinflusste Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum, setzt diese Überlegung in cp. 19, 25 und 28, 8 voraus.

V. 8 angedeutet ¹⁾). Hinzu kommt, daß R. Eliezer auf Grund von Ps 90,15 die tausendjährige Messiahsherrschaft gelehrt haben soll ²⁾).

Zu dem Ergebnis, daß mit 2. Petr 3, 8 auf die jüdische Milleniumslehre Bezug genommen wird, ringt sich unter den Auslegern, wie wir sehen, nur Spitta durch. U.E. trägt er die beste Erörterung des strittigen Verses vor. Sie vermeidet für die Auslegung den störenden Schematismus, in V. 8 und V. 9 jeweils eine gesonderte Erwiderung zum Problem der Parusieverzögerung zu sehen. Es ist naheliegender, daß V. 9 auf V. 8 aufbaut. Für die gottlosen Menschen ist die messianische Herrschaft eine *ἡμέρα κρίσεως καὶ ἀπωλείας* V. 7, für den gläubigen Christen dagegen ist sie als *ἡμέρα κυρίου* V. 10 Heil und ewiges Leben (*ἡμέρα αἰῶνος!* V. 18). Daß sie gewiß kommt und daneben, daß sie eine tausendjährige Herrschaft ist, betont V. 8. Nach gut jüdischem Vorbild wird man den verwendeten Begriff des „Tages“ natürlich nicht pressen. Für IV. Esra (III, 5, 14. 21) nimmt der 'Gerichtstag' beispielsweise den Zeitraum einer 'Jahrwoche' ein ³⁾). Mit V. 9 wendet sich der 2. Petr an die, welche über das lange Ausbleiben des 'Gottes-tages' besorgt sind, und er schärft ihnen ein, daß die 'Verheißung' trotz allen Verzögerns nicht unerfüllt bleibt. Sie kann zu jeder Zeit plötzlich anbrechen und sie wird desto eher kommen, je frömmere die Gemeinde lebt.

c) Bußfrist und eschatologische Noatypologie

Es ist keine Frage — die rechnerische Überlegung, wonach 6000 Jahre voll werden müssen (von einem relativen Zeitbegriff kann überhaupt keine Rede sein!), erklärt allein, weshalb bei 2. Petr die Naherwartung in ihrer ganzen Schärfe noch anklingt (s. cp. 3,10 ff.).

¹⁾ Hinzu kommt noch ein wichtiger Schluß: Man muß sehen, daß es dem 2. Petrus in seiner Darlegung um den (tausendjährigen) Gottestag geht, also um die Zeit der Erlösung, und nicht etwa um die relative Gleichheit von einem Tag oder 1000 irdischen Jahren in Gottes ewig-unendlichem Zeitmaß. Wollte er beweisen, daß unser Zeitmaß nicht Gottes Zeitmaß ist, so hätte der zweite Teil (*καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία*) als Schriftzitat genügt. Der erste (*μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη*) dagegen, der für den Beweis im Sinne der rabbinischen Anwendung auf die Tausendjahrherrschaft des Messias unerläßlich ist, wäre überflüssig. Aber offenbar kommt es dem 2. Petrus eben darauf für den Gedankengang an, während der folgende Teil nur die Funktion des wörtlichen Zitats ausübt, um das eigentliche Anliegen deduzieren zu können.

²⁾ Str. B. III S. 824-827 (!). — Die von uns vorgenommene Lösung des Problems der auseinandergehenden Überlieferung (vgl. P. Volz, Esch.², S. 226 f.) findet ihre weitere Bestätigung durch die Ausführungen B. Violets (a.a.O. 1924, S. 74 zu V. 3). Dazu aus der Tatsache, daß der Kontrahent R. Eliezers, R. Jehoschua, 2000 Jahre lehrte.

³⁾ F. Spitta, a.a.O. S. 256 f.: 'Daß dieser Tag des Messias, der Tag des Gerichts und der Strafe, nichts anderes ist als das Millennium der Apokalypse, bedarf nach dem Gesagten keines weiteren Beweises'. Spitta wußte bei Niederschrift dieser Worte noch nicht um die zahlreichen, seine Exegese eindeutig bestätigenden rabbinischen Belege. Umso erstaunlicher sein feiner exegetischer Spürsinn, der sich durch die scheinbare Eindeutigkeit der bereits vorliegenden Erklärungen anderer Ausleger nicht beirren ließ. Die Richtigkeit der Exegese empfängt ihre Bestätigung durch das Zeugnis Hippolyts (vgl. unten). Spitta nennt Barn. 15, 3 ff. u. Iren. Adv. haer. V, 28, 3.

Allem Anschein nach meint er sogar, daß die Weltwoche schon erfüllt ist und das letzte Gericht nur noch durch die 'Langmut' Gottes *angehalten* wird. Gehört der Brief dem 2. Jahrhundert an, so mangelt es hierfür nicht an Zeugnissen, die die Verbreitung dieses Gedankens in der judenchristlichen Welt überzeugend belegen (s. auch unten S. 129 ff.). Der Gerichtstermin ist an sich schon gekommen, nur hat Gottes Wort — wie einst bei der Sintflut (vgl. cp. 3,6!) — ihn noch einmal hinausgeschoben (ebenfalls um 100 bis 120 Jahre? Zur Abfassungszeit des Briefes paßte dies sehr gut! s. unten). Deutlich klingt der Aufhalt-Gedanke an. Der Himmel und die Erde sind im Augenblick noch einmal für das Feuer 'aufgespart' (τεθρησσυρισμένοι) und 'aufbehalten' (τηρούμενοι = *reservati* Vulg.)¹⁾ für den Tag des Gerichtes. Die Sintflut-Typologie, die wörtlich genommen wurde, ein vorchristliches Alter hat und eng mit der Beschleunigungs-idee verbunden ist (s. oben S. 35 f.), dürfte die letzte exegetische Frage unserer Stelle beantworten.

Bestehen noch Zweifel über die von uns gegebene Interpretation, so vermag sie vielleicht Afrahats hom. II zu zerstreuen — der beste einschlägige Kommentar für die Verzögerungsterminologie des 2. Petr! ²⁾

§ 8 'Denn bald verkürzt (בצר) er (Gott), bald fügt er zu dem Kleinen (על דועור s. oben S. 84 f.) noch hinzu (מיסך). In den Tagen Noahs nämlich verhiess er wegen der Sünden der Menschenkinder, daß die Tage der Menschen noch 120 Jahre sein sollten, und er vernichtete sie in dem 600. Lebensjahre des Noah . . . Und er kürzte (ובצר) die Frist um 20 Jahre (vgl. Gen 6, 3)'.

§ 9 'Er hat aber nicht, weil er es nicht wußte, über ihnen die Verheißung gegeben (מלך), daß es so geschehen würde, und dann abgekürzt (מתבצר) und auch Jahre hinzugesetzt (מתווסף), sondern er hat es mit Wissen getan. Denn er wußte, bis zu welchem Maß sie kommen würden. Und er gab aus Barmherzigkeit Zeit zur Bekehrung, damit die Menschen ohne Entschuldigung wären. Und die Menschen verachteten die Langmut (נגירות רוחא) Gottes, und da sie hörten, daß noch lange Zeit (זבנא סגיאא) war, bis der gedrohte Zorn käme, so sündigten sie übermütig vor ihm und sprachen: Was die Propheten gesagt, das ist für ferne Zeiten (לזבנא רחיקא) geweißt (Hes 12, 28!). Deshalb, da dieser Gedanke über sie kam in den Tagen des Propheten Hesekeil, und sie sprachen: Was dieser geweißt hat, das gilt für ferne Zeiten, sprach er zu Hesekeil: 'So wahr ich lebe, spricht der Herr der Herren, es soll ferner kein Aufschub sein für die Erfüllung, denn das Wort, das ich gesprochen habe, will ich sofort ausführen'. Und was er zuvor festgesetzt hatte, damit hatte er Zeit zur Bekehrung den Menschen gegeben, daß sie sich vielleicht bekehrten; und sie verachteten die Langmut Gottes und bekehrten sich nicht, und so hat auch er die Zeit, die er ihnen bestimmt und festgesetzt hatte, nicht festgehalten und das hat er nicht getan, weil er es nicht wußte, sondern wie geschrieben steht (Jes 33, 1): 'Wehe dem, der da raubt, ihr sollt

¹⁾ Vgl. dazu oben S. 25. Dort dieselbe Vorstellung und der gleiche Sprachgebrauch im Hinblick auf den Messias. Eng berührt sich damit Kol 1, 5 und 1. Petr 1, 4 ff.

²⁾ Edit. Graffin, Patr. Syr. I, 1, Sp. 65 ff.

nicht rauben, und ein Betrüger betrüge unter euch nicht, denn wenn ihr rauben wollt, werdet ihr betrogen werden'.

§ 13: 'Denn so steht geschrieben bei David im 90. Psalm: 1000 Jahre sind in den Augen des Herrn wie *der Tag*, der gestern vergangen ist. Und auch unsere (!) weisen Lehrer sagen also: Wie in 6 Tagen die Welt von Gott geschaffen worden ist, so wird auch, wenn 6000 Jahre erfüllt sind, die Welt von ihm zerstört, und dann wird der *Sabbat Gottes* sein, gleichwie der Sabbat *nach den sechs Tagen*, wie unser Erlöser erklärt und uns lehrt über den Sabbat (zit. Mt 24, 20 und Hebr 4, 9. 11)'.

In diesen Sätzen ist die ganze Vorstellungswelt und Terminologie des 2. Petr eingefangen. Zweifellos ist Afrahat aber nicht von ihm abhängig, sondern er bringt nur das Material wieder, das derselben judenchristlichen Überlieferung angehört. Besonders bemerkenswert erscheint, daß 2. Petr 3,15 dieses Denken auch schon Paulus zugeschrieben wird, wobei man sich besonders an Röm 2,4 erinnert sieht. Über das Recht dieser Notiz wird daher später noch zu handeln sein.

c) Zusammenfassendes Urteil

Die Beweisführung V. 8-13 ist in auffälliger Weise von bekannten typischen Lehrsätzen R. Eliezers bestimmt, so sehr, daß er wohl in Sonderheit als Quelle für den 2. Petr anzunehmen ist. Ein einleuchtender Tatbestand, vergegenwärtigt man sich die bedeutsame Diskussion um Hab 2,3 am Ausgang des 1. Jhdts. Alle übrigen Fragen erhellt die Motivik der eschatologischen Noah-Typologie, die wir für das Spätjudentum schon klar ausgeprägt fanden im äth. Henoch. Macht man mit beiden Gesichtspunkten ernst, ergibt sich im Gegensatz zu der üblichen Analyse des Abschnitts ¹⁾ ein geschlossenes, einheitliches Bild.

Die Abfassung dürfte auf Grund unseres Nachweises mit einigem Recht in die Jahre 90-130 n. Chr. anzusetzen sein. Die Problematik, welche den Verfasser bewegt, ist die der späten Zeit, in der es um die Frage des Ausbleibens geht. Für 2. Petr 3, 4 ist vor allem an Sanh 97b Bar zu erinnern, wo dieselbe Frontstellung ihren Niederschlag gefunden hat ²⁾. R. Jonathan (um 220) bekämpft eine Richtung, die die Endtermine berechnen will: „Denn wenn der Termin berechnet ist und der Messias dann doch nicht kommt, so sagt man 'Er kommt überhaupt nicht mehr' ". Das entspricht genau dem Standpunkt der Gegner des 2. Petr: „Wo ist die Verheißung seiner Ankunft?“ (3, 4). Die Alliteration ³⁾ könnte an-

¹⁾ E. Käsemann, a.a.O. S. 295, hält die Argumente für 'unverbunden und nicht ohne Spannung'.

²⁾ Str. B. IV, 2 S. 1015. 1013.

³⁾ ποῦ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; Zu beachten ist außerdem der klangliche Chiasmus. Der Spruch dürfte tatsächlich in dieser Form in Umlauf gewesen sein.

zeigen, daß es sich um eine gängige sprichwörtliche Redeweise handelt. Ein solches Sprichwort ist besonders gut in einem jüdischen (aufgeklärten) Milieu denkbar ¹⁾. Schon Hes 12, 22 weiß, wie wir eingangs darlegten, über einen Maschal ähnlichen Inhalts „im Lande Israel“ zu berichten: 'Weil es sich so lange hinauszieht, so wird es nun hinfort nichts aus der Weissagung'.

Die Gegner werden allgemein als libertinistische Gnostiker charakterisiert ²⁾. Das erscheint uns ungenügend. Ob man nicht eher von jüdischen (oder judenchristlichen?) Gnostikern sprechen sollte? Die in 1. Clem 23, 3 f. und 2. Clem 11, 2 ff. zitierte Schrift, welche sich gleichfalls sehr energisch gegen Zweifler an der Parusiehoffnung wendet ³⁾, verrät jüdischen Einschlag. Etwa wenn es 2. Clem 11, 4 heißt: „So hatte auch mein Volk Mühen und Trübsal; dann wird es Wohltaten empfangen“. Jüdische (oder judenchristliche) Gegner kann doch auch nur 2. Petr im Auge haben, wenn er 3, 4 ihre Meinung wiedergibt: „Nachdem die Väter (!) entschlafen sind ⁴⁾, bleibt alles so, wie es von Anfang der Schöpfung gewesen ist“.

Der 2. Petr-Brief ist so ein beachtenswertes Zeugnis für die selbstverständliche Art, mit der das frühe Christentum das brennende Problem der Heilsverzögerung unter Zuhilfenahme der klassischen Tradition von Hab 2,3 zu lösen versuchte. Er veranschaulicht, daß auf diesem Sektor ein bemerkenswerter Austausch mit dem Judentum stattfand ⁵⁾. Schließlich waren die Sorgen die gleichen und sie hatten in beiden Lagern nach dem Jahre 70 erhöhtes Gewicht.

¹⁾ Eine ähnliche eschatologische Skepsis geißelt Jes Sir 16, 22 f. (Smend S. 27): „Was soll ich hoffen, denn fern ist die Endzeit!“ Unverständige meinen das, und der einfältige Mann denkt so'.

²⁾ Vgl. oben S. 90 A 3.

³⁾ Vgl. unten S. 118. 126 f.

⁴⁾ Gemeint sind nicht die Väter der at.-lichen oder nt.-lichen Heilsgeschichte, sondern die Vorfahren der Zweifler. Bezeichnenderweise spricht auch jene apokryphe Schrift von den 'Vätern'. Daß es sich um die unmittelbaren Vorfahren handelt, geht aus dem Wortlaut eindeutig hervor.

⁵⁾ Wir fügen noch hinzu, daß auch die *Parallelisierung von Sintflut und Weltende* auf jüdische Vorbilder zurückgeht (wichtige Ausführungen auch unten S. 289 f). Zwar finden sich in der späteren rabbinischen Literatur einige Belege für die Verbreitung dieser Gegenüberstellung (Mekh Ex 18, 1 (64 b): R. Eleazar aus Modiim, um 135 gest.; GenR 49 (31c): R. Acha, um 320), doch dürfte sie in früherer Zeit in besonderer Weise von der Qumran-Sekte und verwandten Kreisen für die eigene Eschatologie und ihre Symbolik genutzt worden sein (Jub V, 30; VI, 23; VII, 2; 1 QLaMech XII, 10 ff. vgl. N. Avigad-Y. Yadin, A genesis Apocryphon, 1956, S. 20 f., die Schilderung des Weltbrandes nach 1 QH III ist nicht ohne Blick auf die Sintflutereignisse erfolgt, G. Molin, Die Kinder des Lichtes, S. 155; vgl. auch IV. Esra 13, 10 f.). Mt 24, 37 f. ist von dieser wichtigen Tradition beeinflusst. Der 'Samaritaner' Justin erklärt auf Grund einer außerchristlichen (vgl. S. 290!) Überlieferung (kaum Jes 54, 8 f.): 'Zur Zeit der Sintflut wurde geheimnisvoll auf die Erlösung der Menschen hingewiesen'. Auch 2. Petr 2, 5 (Noah = Verkündiger der Gerechtigkeit) kann eine für die Sekte wichtige Symbolik enthalten, was neuerdings vor allem G. Vermès behauptet hat, vgl. Cah Sion 1950, S. 17; ders., La Communauté de la Nouvelle Alliance d'après ses écrits récemment découverts, ETL 1951, S. 70 ff. K. Elliger, a.a.O.

3. DIE THEOZENTRISCHE KATECHON-ARGUMENTATION

2. THESS 2,1-12

a) *Das Dilemma der neueren Katechon-Deutungen*

Der Abschnitt 2. Thess 2,1-12 gehört nach allgemeiner Ansicht der Exegeten zu den rätselhaftesten des Neuen Testaments. Und in der Tat, der Mythos des Geheimnisses haftet ihm nun seit über 1700 Jahren an.

W. Borneman¹⁾ hat am Schluß seiner ausführlichen "Geschichte der Deutung von 2. Thess 2, 1-12" für den umstrittenen Begriff "Katechon", trotz einer Fülle sich anbietender Lösungsversuche, den altkirchlichen, seit dem 2. Jhdt. in Umlauf befindlichen Vorschlag auf das Imperium Romanum als Meinung des Paulus übernommen²⁾. Überschaute man die neuere Auslegung seit Bornemann, so zeigt sich, daß diese älteste Deutung der Kirche weithin noch bevorzugt wird³⁾, wenn auch Bedenken nie ganz unterdrückt werden⁴⁾.

W. Böld⁵⁾ hat sie wohl am eingehendsten auf Grund neuen Materials zu begründen versucht. Aber dies kann trotzdem nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Annahme einer geheimnisvoll angedeuteten Spekulation

S. 283 lehnt die Hypothese ab. Zweifellos mit einem gewissen Recht, doch dürfte mit der Erkenntnis der Bedeutung der eschatologischen Noahtypologie Richtiges getroffen sein (die hier nachgetragene Kalendersymbolik spricht allein genug!). — Wie man auch im einzelnen urteilen mag, für den 2. Petrusbrief mit dem wichtigen cp. 3 ist die Vorgeschichte des Traditionszusammenhanges (Qumran und R. Eliezer!) sicher erkennbar. Über die engen Beziehungen R. Eliezers zum Judentum vgl. H. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. IV, 1866², S. 47 f. (Midr Koh 84 d (ff.)).

¹⁾ W. Bornemann, Meyer X^{5/6}, 1894, S. 400-459.

²⁾ Vgl. unten S. 137 ff.

³⁾ W. Bousset, Der Antichrist, 1895, S. 13 ff. 16; E. v. Dobschütz, Die Thessalonicherbriefe, Meyer X⁷, 1909, S. 280; W. Lueken, Die Schriften des Neuen Testaments, II, 1917 (zSt); A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, Bd. I 1923, S. 274: 'älteste Stelle in der christlichen Literatur, in welcher des römischen Reiches in positiver Bedeutung gedacht wird'; M. Goguel, Introduction au Nouveau Testament, IV 1925, S. 315; A. Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Testament, 8. T., 1928 (zSt); H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom, 1938, S. 77 f.; E. Stauffer, Die Theologie des NTs, 1948^{4/5}, S. 66. 252 f.; W. Stählin, Die Gestalt des Antichristen und das Katechon, Festgabe J. Lortz 1958, Bd. II, S. 1-12.

⁴⁾ W. Wrede, Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes, 1903 (TU NF IX, 2), S. 107 Anm. 3: 'wenig wahrscheinlich'; M. Dibelius, Rom und die Christen im 1. Jhdt., SHA phil. hist. Kl. 1941/42, 2. Abh.; W. Bauer, WbztNT, 1952⁴ Sp. 766 f.; auch W. Stählin, op. cit.

⁵⁾ W. Böld, Die antidämonischen Abwehrmächte in der Theologie des Spätjudentums, theol. Diss. Bonn 1938 (Teildruck d. größ. Arbeit: Das Bollwerck wider die Chaosmächte, Eine problemgeschichtliche Studie zur Staatstheologie von 2. Thess 2, 6 f.).

über die endzeitliche Rolle des römischen Imperiums gewalttätig anmutet. Die Tatsache, daß der Staat nach verbreiteter antiker Vorstellung als Institution zur Aufrechterhaltung der Ordnung und im Zusammenhang damit als antidämonische Abwehrmacht angesehen wurde, kann etwas für Röm 13 besagen, aber nichts für 2. Thess. 2, 6 f.¹⁾. Selbst wenn man diesen erheblichen Spannungsbogen zwischen Röm 13²⁾ und dem Staat als Katechon (von dem es heißt: *ὥς ἐκ μέσου γένηται*) für Paulus in Kauf nehmen möchte, bleibt gegen Böld einzuwenden, daß er abgesehen von der altchristlichen Auslegung ein wirklich beweiskräftiges Zeugnis der ältesten Zeit nicht herbeibringen kann. Alles muß unter erheblichen Assoziationen auf Umwegen abgeleitet werden. Weshalb auch der 'Deckbegriff' Katechon? Wenn der Apokalyptiker Johannes mit seiner Kritik nicht zurückhielt, warum hätte dann Paulus in einem internen Brief sich so übervorsichtig geben müssen?

In dieser Beziehung ist es bemerkenswert, daß sich in neuerer Zeit die Stimmen gegen die Gleichsetzung des Katechon mit dem Imperium Romanum mehren. Indessen, auch die neuen Vorschläge wollen nicht recht befriedigen. Neben der Auslegung auf eine mythische, dämonische Größe³⁾ steht vor allem jene auf die christliche Missionstätigkeit⁴⁾. Erst wenn die Mission zu Ende geführt ist, sei nach der Meinung des Missionars Paulus der aufhaltende Faktor der Parusie Christi beseitigt. Ein Gedanke, den bereits Calvin geäußert hat. Von katholischer Seite aus zieht man, soweit überhaupt eine Erklärung für möglich gehalten wird⁵⁾, entweder die

¹⁾ Ch. Masson, *Les deux Épîtres de St. Paul aux Thessaloniens* (Commentaire du Nouveau Testament XIa), 1957, S. 99, formuliert seinen Haupteinwand gegen diese Lösung so: 'dans un texte où les autres notions apocalyptiques n'ont pas de rapport avec la réalité de l'histoire, il est peu vraisemblable que seul le *κατέχων* = celui qui retient, fasse exception (Dibelius, Frame)'.

²⁾ Zum ganz anderen Milieu dieses Kapitels vgl. die Untersuchung des Vfs. 'Zum Verständnis von Röm 13', ZNW 47, 1956, S. 67-93.

³⁾ H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, S. 223 ff.; M. Dibelius, HbzNT Bd. 11³, 1937, S. 46-51; H. Hanse, in Kittel-Friedrich ThWb II S. 829 f.

⁴⁾ So vor allem O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de St. Paul*, RevHPR 1936, S. 210-245; ders., *Christus und die Zeit*, 1948², S. 145 f.; ders., *Der Staat im Neuen Testament*, 1956, S. 46; ders., *Eschatology and Missions in the NT*, Festschr. Dodd 1956, S. 409 ff.; ders., *Die Christologie des NT*, 1957, S. 37 (hier sehr zurückhaltend!). Vgl. auch W. Schröder, *Der zweite Thessalonicherbrief*, 1929, sowie D. Buzay, *L'Adversaire et l'Obstacle*, RechSR 24, 1934, S. 402 ff. Den Deutungsversuch auf Pl. selbst unternahmen darüber hinaus nach E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 282, schon Koppe und Beyer; O. Cullmanns Deutung schloß sich an J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, S. 28 ff.

⁵⁾ J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (2. Thess 2, 1-12), ThQ 129, 1949, S. 323 ff. 339: '... in das Dunkel eines Geheimnisses gehüllt, das wir nicht mehr beheben können ...'; D. I. Franssen, *Le Jour du Seigneur*, 1-2 Thess, BiVichr 8, 1954/55, S. 76 ff. 87: 'Cette allusion à la prédication nous échappe totalement et obscurcit pour une part de passage. Le sens général reste clair, et la leçon!' Vgl. auch B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au Royaume Messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, 1932, S. 307 f.; Ch. Masson,

generelle auf den Staat in Betracht ¹⁾, oder man erwägt aus allzu durchsichtigen Gründen die Gleichsetzung des Katechon mit dem Erzengel Michael ²⁾. V. Hartl hat die Hypothese aufgestellt, es liege eine unmittelbare Anspielung auf den Jerusalemisschen Tempel mit seinem Kult vor ³⁾. M. Brunec ⁴⁾ spricht neuerdings von der jerusalemisschen Gemeinde, eine Vermutung, welche übrigens auch schon gelegentlich W. Bornemann in verschiedener Modifikation verzeichnet ⁵⁾.

Wie sorgfältig auch immer die Lösungen erarbeitet sind, keine will recht befriedigen. Zu viel muß gedeutet und vorausgesetzt werden, zu wenig ist wirklich terminologisch und motivgeschichtlich gesicherter Tatbestand. Hinzu kommt, daß die Vorschläge im Zusammenhang der Ausführungen des 2. Thess sämtlich irgendwie sachfremd anmuten. Zu viele Lösungen sind möglich. Keine überzeugt.

Ausgesprochen oder unausgesprochen steht man auf dem Standpunkt eines E. v. Dobschütz ⁶⁾, der behauptete, daß in der reichen apokalyptischen Literatur des Judentums die Idee des κατέχων ganz fehle, und es sich bei ihm um eine ad hoc von Paulus entwickelte Idee handle. Doch ist dies ein Irrtum ⁷⁾. Daß ihn gerade E. v. Dob-

a.a.O. S. 100: 'Le nombre et la diversité des interprétations proposées nous avertit que nous sommes en présence d'une énigme que nous ne saurions percer. Avec Frame (ICC 1946) nous croyons sage de la reconnaître, comme saint Augustin déjà' (= De civ. Dei XX, 19). G. Ruiz (vgl. unten) stellt ziemlich resignierend die Frage: 'no es acaso la única (solucion) que no se atreve a avanzar más de lo que se puede probar?' (= Ist es nicht vielleicht die einzige (Lösung), daß man hierüber nicht mehr zu behaupten wagt, als man beweisen kann?). Vgl. auch M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, S. 53. B. Rigaux, St. Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens (Etudes Bibliques), R 56, S. 279.

¹⁾ K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, 1902, S. 5 f.; J. M. Vosté, Commentarius inter Epistolas ad Thess. 1916 S. 202. 276.

²⁾ W. Meinertz, Theologie des NT. Bd. II, in Hl. Schrift des NT, Erg.bd. 2 S. 219; vorher schon J. Prat, Théologie de Saint Paul, 1927, S. 98; G. Ruiz, La incredulidad de Israel y los impedimentos del Anticristo, según 2. Tes. 2, 6-7, Estudios Bíblicos X, 1951, S. 189-203, zieht als Lösung vor (s. oben), τὸ κατέχων mit dem Erzengel Michael, ὁ κατέχων mit der kollektiven Ungläubigkeit Israels gleichzusetzen.

³⁾ V. Hartl, ZkTh 45, 1921, S. 455 ff.

⁴⁾ M. Brunec, S.B.D., Sermo Eschatologicus, VD 31, 1953, S. 13 ff. 15.

⁵⁾ W. Bornemann, a.a.O. S. 422 f. (Schöttgen); S. 426 (Flatt); S. 436 (Reimpell) u.a. Weitere Deutungen der neueren Zeit führt E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 282 f., auf. Eine größere Zusammenstellung älterer Deutungen bietet O. Zöckler in Strack-Zöckler III², 1894, S. 53 ff.

⁶⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 280. 283.

⁷⁾ Nun schreibt freilich auch Dobschütz, a.a.O. S. 280: 'Dieser Begriff hat wohl Parallelen in der jüdischen Eschatologie, sofern es dort heißt, daß Israels Sünden den Anbruch des Gottesreiches aufhalten; aber von einem Niedergehalten-

schütz in so bestimmter Weise ausgesprochen hat, ist besonders bedauerlich, weil er die gründlichste Exegese zu 2. Thess 2 geliefert hat. Aber dachte man bisher überhaupt anders?

b) *Exegese auf Grund des erkannten Traditionszusammenhangs*

Das Unbefriedigende der vorhandenen Deutungen liegt weithin darin begründet, daß der Begriff *κατέχων* (bzw. *κατέχω*) als verhüllende Umschreibung für irgendeine konkrete Sache oder Person betrachtet wird — als Geheimwort¹⁾. Irgendwelche Zeitumstände hätten Paulus zu diesem mysteriösen Begriff genötigt, wie z.B. die augenblickliche Furcht vor den staatlichen Behörden²⁾. Dabei wird verkannt, daß einzig und allein eine Zeitaussage vorliegt, die ihrem Inhalt nach voll dem hebräischen *חַתָּח* Pi. (bzw. *חַתָּח* Hitp.) Hab 2,3 entspricht. Der Begriff des Katechon stellt im Grunde ein Synonym zu dem Verbum *χρονίζω* dar, auch zu den Synonyma *βραδύνειν* (Aquila), *μέλλειν* (Aquila), *στραγγύειν* (Symmachus), *ἀνακόπτειν* (Sap. Sal.): Er ist t.t. für die in den Weltplan Gottes einberechnete Parusieverzögerung und als solcher ohne einen näheren Inhalt!

Wir fassen nochmals zusammen:

Die Frage nach dem *göttlichen Aufhalten* der messianischen Heilszeit klingt schon im Habkom der Sekte vom Toten Meer an. Von der Stimmung der Makkabäerkämpfe her scheint Jes 51, 14 LXX geprägt: *κύριος οὐ στήσεται οὐδὲ χρονεῖ*, nicht zuletzt aber Jes Sir 32/33. Die Vorstellung vom Aufhalten nimmt hier bereits konkrete Gestalt an. In der älteren rabbinischen Lehre vom Nichtkommen des Messias, wie sie R. Jehoschua vertritt, ist sie voll ausgebildet, vor allem auch bei IV. Esra und bei Baruch. In dieser Form muß sie bereits vor dem Jahre 70 n. Chr. herrschend gewesen sein. Der für sie charakteristische Begriff des *מַעַכָּה* beruht nach Targ. Jon. zu Hab 2, 3 auf einem *חַתָּח* Pi. des MT.

Daß der Zentralbegriff Katechon 2. Thess 2 von dieser ungemein

werden der gottfeindlichen Macht ist nirgends dort die Rede'. Aus dieser Bemerkung geht hervor, wie unerläßlich die Kenntnis des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs mit der im 1. Jhdt Platz greifenden anthropozentrischen Fassung des Aufhaltmotivs (an Stelle der vorherigen theozentrischen!) für die richtige Exegese des Abschnitts ist. Die nachweisbare Variabilität des Begriffes innerhalb der erschlossenen Überlieferung gibt das Recht, ihn auch in diesem Zusammenhang *nicht* von vornherein auf einen Bedeutungsinhalt ganz spezieller Fassung einzuengen. Das Verdienst von O. Cullmanns Hypothese (s. oben) liegt darin, die Bedeutung der jüdischen Parallelen für die Auslegung des umstrittenen Begriffes erkannt zu haben.

¹⁾ Ch. Masson, a.a.O. S. 97: 'mystérieuse puissance'.

²⁾ Vgl. etwa Ewald (nach K. Bornemann, a.a.O. S. 446): 'Wir haben hier ein Geheimnis vor uns, welches in den ersten apostolischen Zeiten nur die Gläubigen unter sich besprachen und fortpflanzten, sodaß Paulus darüber nicht gern ganz offen reden mag'.

stabilen und kontinuierlichen Überlieferung her interpretiert werden muß, ist umso wahrscheinlicher, als in der Tat die Übersetzung des אָחַר Pi. in der Bedeutung 'Aufhalten' durch das griechische Vb. κατέχειν nachweislich geschah und offenbar ganz normal war. So wird beispielsweise אֱלֹהֵי-תַאֲחֶרֶת Gen. 24,56, dessen genaue Entsprechung der Schlüsselbegriff von Hab 2,3 ist, durch die LXX mit μὴ κατέχετε wiedergegeben ¹⁾).

Es erhebt sich die Frage, ob von diesem Sachverhalt her 2. Thess 2 sachgemäß erschlossen werden kann. Zweifellos gibt der Apostel in diesem Abschnitt eine Art 'apokalyptische Belehrung' (M. Dibelius) ²⁾. Zweifellos ruht sie auch auf altem Traditionsgut, was die übereinstimmende Meinung aller Exegeten ist ³⁾. Der schwärmerischen, maßlos gewordenen Naherwartung der Thessalonicher hält er eine zur Zurückhaltung mahnende Auffassung entgegen. Daß sie grundsätzlich ihre Aussagen aus der jüdischen Tradition schöpft, ergibt sich aus der bedeutsamen Rolle, welche der endzeitlichen Figur des Antichristen beigemessen wird ⁴⁾.

Dazu im einzelnen: Der Parusie Christi muß der Scheintriumph des Antichristen vorausgehen. Die ἀποστασία stellt offenbar den das irdische Scheinregiment einleitenden Offenbarungsakt dar (V 3 f.) ⁵⁾.

¹⁾ Vgl. unten S. 149.

²⁾ M. Dibelius, HbzNT 11³, 1937, S. 43.

³⁾ G. Hollmann, ZNW 5, 1904, S. 36, wollte sogar eine 'schriftlich fixierte Vorlage', eine sogen. 'Antichristapokalypse', annehmen. Grundlegend für die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge ist immer noch W. Bousset, Der Antichrist, 1895.

⁴⁾ Daß diese keine rein urchristliche oder paulinische Schöpfung ist, was E. v. Dobschütz in seinem Exkurs (als O. S. 291-296) beweisen möchte (gegen W. Bousset, a.a.O. S. 108 ff. 123), bedarf auf Grund der neuen Textfunde keiner näheren Begründung mehr. Die paulinische Beschreibung des (namentlich nicht genannten!) Antichristen setzt die Tradition vom antimessianischen Wirken Belials zweifellos voraus (vgl. E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 272). Der Antichrist stellt im Zusammenhang die eschatologische Personifizierung Satans selbst dar (2. Thess 2, 9). Gleich wie Gott in Christus kämpft, so der Satan in ihm. Sie sind die eschatologisch-geschichtlichen Verkörperungen von Civitas Dei und Civitas terrena. Zur Sache vgl. auch den Exkurs bei Ch. Masson, a.a.O. S. 104-106.

⁵⁾ Man kann der Deutung dieses Begriffes mit Hilfe von Dan 9, 26 und Dan 12, 11 (LXX) (= Aufhören des legitimen Tempelkultes) den Vorzug geben. Noch wahrscheinlicher ist eine andere, die auf jenem Tatbestand beruht, von dem E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 270 Anm. 3, schreibt: 'ἀποστασία ist bei den späteren Übersetzern Wiedergabe des von den LXX mannigfach umschriebenen בְּלִיעַל, so I. Kön 21, (20), 13 in A (B) und Theod.; bei Aquila Dtn 15, 9 (LXX ἀνόμημα), Ri 19, 22 (οἱ παρ' ἀνόμων), I. Sam 2, 12 10, 27: 25, 17 (λοιμός), Spr 16, 27 (ἄφρων), Nah 1, 11 (ἐναντία). Aquila denkt dabei sicher an Abfall vom Judentum. Verlokkend aber ist die Vermutung, daß a.u.St. umgekehrt für ἀποστασία בְּלִיעַל ein-

Sie bezeichnet die Sammlung und Zusammenballung der antichristlichen Kräfte ¹⁾. Der "Abfall" wird nicht mehr lange auf sich warten lassen, weil sichtbare Anzeichen hierfür vorliegen: 'Denn es regt sich bereits das Geheimnis ²⁾ der Bosheit' (V. 7). Doch gibt es ein retardierendes Moment im stürmischen Ablauf der Zeit zum Ende hin: Es ist Gottes eigener Wille und Vorsatz ³⁾. Er ist der Katechon, der somit der Parusie Christi das Auftreten und Erscheinen des Antichristen vorgeordnet hat. Paulus weist auf ein Geschehen hin, das nach Wissen der Gemeinde offensichtlich noch nicht eingetreten ist, also — da eindeutig feststellbar — auf jeden Fall ihre Erwartung dämpfen muß ⁴⁾. Er entnimmt es der alttestamentlichen Weissagung, wobei nebenbei die übliche jüdische Tradition seiner Zeit zu Worte kommt. Dabei trägt Paulus einem festen Schema Rechnung, wenn er vom Abfall von der Offenbarung des Antichristen, von seinem gotteslästerlichen Hochmut (Dan 11, 36) oder von dessen 'Sitzen im Tempel' (vgl. Hes 28, 2) handelt ⁵⁾. Man spricht richtiger nicht

gesetzt und dies persönlich = Belial gefaßt werden könnte ...'. Dürfte auch diese letzte Folgerung zu weit gehen, so ist es doch unter Berücksichtigung des Gesamtzusammenhangs nächstliegend, ἀποστασία als ein spezifisch antichristliches Ereignis zu deuten. Nicht zuletzt ermutigt der Kontext zu obiger Deutung.

¹⁾ Vgl. auch Ch. Masson, a.a.O. S. 95; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im nt.-lichen Zeitalter, 1934, S. 153-155. In ἀποστασία nur den 'Inbegriff des religiös-sittlichen Verfalls zu sehen' (v. Dobschütz, a.a.O. S. 270 f.), genügt auf keinen Fall. So auch A. Oepke, NTD 8, 1949⁵, S. 147: der 'Abfall' wird im Antichristen persönlich zusammengefaßt. Durch Qumran überholt sind die Bedenken von P. Volz, Esch.², S. 282.

²⁾ Der Begriff des 'Geheimnisses' darf so wenig wie nur möglich betont werden. Er steht einfach — das lehrt Qumran — für eine Sache oder Person, die der eschatologischen Zukunft vorbehalten ist (vgl. oben S. 14 A. 4 u. 5). S. auch im folg. Gemeint ist uE die Gestalt und das Wirken des Antichristen. Den Begriff 'rein ethisch' als 'allgemeine Sittenverderbnis der Endzeit' zu fassen (E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 281) genügt nicht.

³⁾ Diese Auslegung des Katechon ist bemerkenswerterweise in der Alten Kirche auch von so herausragenden griechischen Exegeten wie Theodor von Kyrus und Theodor von Mopsuestia vertreten worden: sie sprechen vom ἄρως τοῦ θεοῦ, vom Plan Gottes, der den Satan noch zurückhält (E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 282). Leider können wir nicht feststellen, ob diese Auslegung auf Kenntnis der aufgezeigten Tradition ruht.

⁴⁾ Daher richtig W. Hadorn, Die Abfassung der Thessalonicherbriefe, 1919, BFchrTh 24, 2, 4, S. 107: 'Es sind Sätze der Erfahrung, empiristische Urteile, auf sichtbare und kontrollierbare Tatsachen begründet, mit der er der Schwärmeri entgegentritt'.

⁵⁾ Eine aufschlußreiche umfassende Darstellung des Materials bei E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 273-278; vgl. auch W. Bousset-H. Greßmann, Die Religion des Judentums, S. 254 ff.; neuerdings Ed. Cothenet, La II^e Epître aux Thessaloniens, in RechSR XLII, 1954, S. 5-39.

von einer Aufzählung, sondern von der Hervorhebung ein und desselben noch ausstehenden Ereignisses, eben der Erscheinung des letzten großen Widersachers. Die Gestalt des Antichristen ist gleichsam der Generalnenner der einzelnen Akte und Szenen des apokalyptischen Dramas. Mit E. v. Dobschütz¹⁾ wird man daher zutreffend das Ganze als eine 'Belehrung über den Antichristen' überschreiben müssen.

Wir erfahren, daß Paulus schon einmal die Gemeinde persönlich näher unterrichtet hat. Deshalb fragt er — und man muß den Unwillen, ja sogar den Tadel heraushören, der darin liegt — V. 5: 'Erinnert ihr euch nicht, daß ich das schon sagte, als ich noch bei euch war?'²⁾ Bündig, auf die zentrale Botschaft vom letzten Sieg Christi zurückgehend, bringt er den Fragenkreis seiner leidigen Folgen wegen zum Abschluß:

V. 6 'Nun aber'³⁾ wißt ihr Bescheid über das, was aufhält (מעכב; nach Hab 2, 3 אחר Pi. t.t. für das Noch-Ausstehen der Endvollendung), nämlich: daß er⁴⁾ (sc. der ἀντικείμενος V. 4 bzw. ἄνομος V. 8)⁵⁾ zu seiner (fest-

¹⁾ A.a.O. S. 268.

²⁾ Vgl. auch a.a.O. S. 278, wo E. v. Dobschütz für diese Ansicht besonders auf Estius und Lünemann verweist. Ch. Masson, a.a.O. S. 97: 'affirmation sommaire'.

³⁾ καὶ νῦν hat sowohl zeitlichen wie logischen Sinn. Zeitlich insofern, als ein Gegensatz zu dem ἔτι ὡν πρὸς ὑμᾶς besteht, logisch, weil unter die nochmalige Feststellung V. 3 f. nun endgültig der Schlußstrich gezogen ist. Die allgemein eingehaltene strenge Alternative (zB. E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 279) ist also verfehlt, wenngleich schon der logische Sinn zweifellos den Ton trägt. νῦν gehört logisch eindeutig zu οἶδατε (gegen W. Wrede, a.a.O. S. 107; besser Bornemann, Wohlenberg). Unsere Entscheidung geht mit Blaß-Debrunner, a.a.O. § 442, 15 (S. 200), konform: das wohl zugrunde liegende hebr. ועתה 'nun denn' hat überwiegend logischen Sinn. Vielleicht ist nach der Frage die besondere Nuance 'wohlan' (vgl. Act 3, 17!) die beste Wiedergabe.

⁴⁾ εἰς τὸ . . . stellt eine bei Pl sehr beliebte Konstruktion zur Bezeichnung des Zweckes oder der Folge dar, s. Blaß-Debrunner § 402, 2 (S. 181). Der finale Bezug erscheint allein richtig (so auch E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 280). Es geht offenbar um die göttliche Absicht, um den göttlichen Plan, was genau der von uns auf ganz anderem Wege erschlossenen theozentrischen Aufhaltstradition entspricht.

⁵⁾ Zum Verständnis des Begriffes ist vor allem Sach 3, 1 LXX heranzuziehen, wo השטן mit διάβολος und לשטנו mit τοῦ ἀντικεισθαι αὐτῷ übersetzt ist (E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 274 Anm. 1). Die besondere vorliegende Satan-Antichrist-Kontamination (s. oben S. 103) gestattet dem Apostel ohne weiteres, ὁ ἀντικείμενος auf den Antichristen anzuwenden. anteciminus (= latinisiert) bezeichnet auch Pseudo-Philo, Liber Antiquitatum Biblicarum, cp. XVI, 6 (Kisch S. 234, 4), eine antigöttliche Gestalt. M. R. James, The Biblical Antiquities, S. 205 Anm.) meint dazu: 'That Satan is meant, I do not doubt'; S. 46: 'This must surely be the equivalent of the 'prince Mastema' whom we meet so frequently in Jubilees'. — Zu ἄνομος vgl. oben S. 102 A 5.

gesetzten) Zeit (καιρός)¹⁾ offenbart werden wird. V. 7 Das Geheimnis der Ungerechtigkeit²⁾ ist (allerdings)³⁾ schon wirksam, — nur⁴⁾ ist⁵⁾ jetzt der (Vorsatz Gottes) da, der aufhält (מעכב) bis⁶⁾ es (!)⁷⁾ (endgültig)

¹⁾ Vgl. Hab 2, 3 MT und LXX: ἐν τῷ καιρῷ steht für hebr. למועד. Nach E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 280, weist die Wendung auf den 'göttlichen Heilsplan'. Es geht um 'den ihm (dem Antichristen) in Gottes Heilsplan zugewiesenen Zeitpunkt'. Die Variante 'zu seinem eigenen Zeitpunkt' ist beachtenswert gut bezeugt und würde zu dem übergeordneten Gedanken ausgezeichnet passen.

²⁾ Zum Begriff des 'Mysteriums' vgl. E. Vogt, 'Mysteria' in textibus Qumran, Bi 37, 1956, S. 248. Wie in Qumran (vgl. oben S. 14 ff. Anm.) ist der Begriff hier Attribut zur Umschreibung eines eschatologischen Sachverhalts, genauer: des Antichristen als der eschatologischen Gestalt, der Bosheit in Person. — Eine überraschende Parallele zu der ganzen Wendung stellt 1 QMyst I, 2 (רִי מִשֵּׁעַ) dar, vgl. oben S. 15 f.; dazu Barthélemy-Milik, Qumran Cave I, S. 104. Offenbar hat Pl zur Bekräftigung seines Standpunktes alle nur möglichen Namen und Titulaturen für den Satan-Antichristen aus der Überlieferung gesammelt.

³⁾ Nach Blaß-Debrunner, a.a.O. S. 207 (§ 452, 2).

⁴⁾ Einschränkende Einschaltung im Blick auf die vorhergehende Aussage V. 7a (vgl. auch Bornemann, a.a.O. S. 368). Der übliche Verweis auf die sogen. Parallele Gal 2, 10 (so etwa E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 281) führt für die Auslegung irre. Schließlich handelt es sich nicht um eine Vorwegnahme des Subjekts von V. 7b, sondern um einen parenthetischen Einwurf unter Inkaufnahme des störenden Subjektwechsels. Der Nebensatz ἕως ἐκ μέσου γένηται hat zweifellos als Subj. τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας. Im Gedankenablauf erwartet man, daß von der Beseitigung des Antichristen geredet wird, so wie dieser Gedanke auch den folgenden V. 8 beherrscht.

⁵⁾ Die Ellipse des ἐστίν in dem parenthetischen Sätzchen bedarf keiner näheren Begründung. Der Vorschlag, es zu ergänzen, wurde schon von verschiedener Seite aus gemacht. E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 281, lehnt ihn ab, weil das Verb an einer so betonten Stelle doch nicht fehlen dürfe. Aber eben dies ist ein Irrtum! Das parenthetische μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ist eine nur vorsichtshalber von Pl nochmals eingeschaltete Argumentation gegen die übersteigerte Naherwartung, eine letzte Erinnerung daran, daß Gottes Plan erst noch die Volloffenbarung des Antichristen bringen muß: ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ (oder: ἐαυτοῦ; sehr gut bezeugt!).

⁶⁾ Für die Konj. ἕως halten wir das obige 'bis' für die beste Wiedergabe. Eine ähnliche Konstruktion liegt zB Luk 1, 20 vor: ἄχρι ἧς ἡμέρας ταῦτα γένηται (vgl. auch Mt 5, 18!). ἕως könnte freilich auch im Sinne von πρίν stehen (Blaß-Debrunner, a.a.O. § 383, 3; z.B. Luk 2, 26 mit Varianten!), was den nicht unpassenden Sinn gäbe: 'nur ist jetzt (noch) der Aufhaltende da, bevor es (das Geheimnis der Ungerechtigkeit) (endgültig) beseitigt wird'. Unwahrscheinlich ist der Gebrauch von ἕως in der Bedeutung 'während, solange als' (zur Sache vgl. W. Bauer, Wb, Sp. 606 sub I, 2 b; Blaß-Debrunner, a.a.O. S. 209 § 455, 3). Als Beispiel mag Luk 17, 8 dienen. Allerdings ist diese Verwendung als temporale Konj. selten, und es wäre eher der Indikativ als der Konjunktiv des Prädikats zu erwarten. Ein Ausweg bliebe, die Verschreibung eines ursprünglichen γέγνηται zu γένηται (Haplogr.!) anzunehmen. Der Sinn wäre gleichfalls tragbar: 'Nur ist jetzt (noch) der Aufhaltende da, solange als es (das Geheimnis der Ungerechtigkeit) außerhalb des Gesichtskreises getan worden ist'. Der nötigen Konjunktur wegen legen wir dieser Möglichkeit keinen Wert bei, obwohl auch zugestanden werden muß, daß die Gedankenführung hin zum etc. noch glatter erfolgen würde.

⁷⁾ Vgl. unten S. 108.

beseitigt wird¹⁾. V. 8 Alsdann (oder: dann aber)²⁾ wird der Gesetzlose (sichtbar) geoffenbart werden, welchen der Herr Jesus (alsogleich) töten wird durch den Hauch seines Mundes und zunichte machen durch die Erscheinung seiner Parusie³⁾.

Das κατέχον begreift also ganz analog zu dem Inhalt der altjüdischen אחר-Vorstellung das göttliche Wollen in sich, welches souverän den Endablauf bestimmt. Es ist nicht, wie durchweg angenommen, von einer innerweltlichen Größe die Rede, welche das Kommen des Antichristen aufhält, sondern von der in Gottes Zeitplan liegenden Parusieverzögerung an sich.

Zu καὶ νῦν . . . οἴδατε hat schon E. v. Dobschütz richtig bemerkt, daß der einstigen Unterweisung als ein neues Moment 'jetziges

¹⁾ Entweder Hebraismus (ἐκ μέσου = מתוך; wogegen die von Bauer, Wb Sp. 289 I, 4 c gesammelten Beispiele nicht sprechen) oder Latinismus: *e medio tollere*. 'Über das Wie der Beseitigung sagt sie (die Wendung) nichts aus' (E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 283).

²⁾ Blaß-Debrunner, a.a.O. S. 211 (§ 459, 2). — E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 283: 'καὶ τότε resumiert den elliptischen Satz V. 7b ὅταν . . . τότε, der ja auch als temporaler Konditionalsatz hätte gestaltet werden können, vgl. 1. Kor 15, 28.54 Kol 3, 4 u.ö.'. Aber nicht nur dies! Der äußerlich vielleicht etwas schwerfällig anmutende Gedankengang mit nochmaliger Erwähnung der Beseitigung des Antichristen geschieht wohlüberlegt, insofern mit dem temporalen καὶ τότε der ganzen Überlegung der Schlußstein aufgesetzt wird: und dann ist der Zeitpunkt da! Dann, wenn die Volloffenbarung des Antichristen geschehen ist, dann findet auch die 'Erscheinung der Parusie Christi statt! Pl., der in V. 7b mit ἕως ἐκ μέσου γένηται in der Gedankenführung beinahe einen Schritt zu weit gegangen ist, holt mit V. 8 breit nach, worauf es ihm in der ganzen vorausgehenden Darlegung geht: die Parusie des Herrn wird nicht eintreten, bevor die Volloffenbarung des Antichristen erfolgt. Für eine überspannte Erwartung soll diese zunächst das eschatologische Nahbeobachtungsziel sein. τότε fixiert so den für die Erwartung der Gemeinde eigentlich wichtigen Punkt in Gottes Heilsplan. Diese streng theozentrische Zeitökonomie, welche aus den Ausführungen 2. Thess 2 herausgehört werden kann (vgl. auch oben S. 104 Anm. 4; S. 105 Anm. 1 u. 5), stellt ein überaus eindeutiges Beweisglied für die Richtigkeit unserer Katechon-Deutung dar. Die Zusammengehörigkeit von Termin- und Katechonmotiv geht aus der erarbeiteten Traditionslinie sicher hervor!

³⁾ Die folgenden Verse 9-11 fallen (wie V. 7b!) wieder aus einer streng chronologisch geordneten Darstellung der letzten Ereignisse heraus. Das ist von unserer Sicht her auch völlig einleuchtend, geht es doch nicht um eine Aufzählung von Akten, sondern um die Unterstreichung des erst unbedingt noch vorher abzuwartenden Ereignisses des Erscheinens des Antichristen. Und eben dies ist der Inhalt der Verse 9-11! Der Grund für diese rückschreitende Gedankenbewegung liegt also nicht darin, daß Pl etwa in der Art des Midrasch und der Glossatoren 'immer neue Gedanken lose an die vorherigen' anfügt (wie E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 286, meint), sondern er expliziert das ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ und καὶ τότε des göttlichen Heilsplans, worauf er der Gemeinde wegen den Ton legen muß. Ch. Masson, a.a.O. S. 101: 'l'auteur indique l'importance qu'elle (sc. sa parousie) revêtit dans l'histoire'.

Wissen' gegenübertritt ¹⁾. Wenn er aber meint, das neue Wissen sei veranlaßt durch eine neue 'Situation', nämlich durch eben das κατέχον, von dem früher nicht die Rede war, so führt er bereits in die Irre. Paulus arbeitet nur die noch ausstehenden, also aufhaltenden Momente stärker heraus, deren gemeinsamer Nenner die Gestalt des Antichristen ist.

Genau genommen ist der κατέχων Gott selbst. Er hat Ordnung und Ablauf der letzten Kairoi (1. Thess 5, 1) festgelegt. Diese Vorstellung ist oberstes Axiom der ältesten Hab 2, 3-Tradition. Erst Ende des 1. Jhdts. haben jene Gedanken den Vorrang, die etwa E. v. Dobschütz verleiten, die jüdische Tradition zur Erklärung unseres Abschnittes nicht für kompetent zu erachten ²⁾. Von dem Inhalt der ältesten Überlieferung her erklärt sich jedoch 2. Thess 2 sehr gut. Das streng theozentrische Verständnis ist unseres Erachtens die beste Erklärung für jene Unterscheidung, welche E. v. Dobschütz zu κατέχον und κατέχων getroffen hat. An die Stelle des sächlichen, V. 6, tritt V. 7 ein persönliches Subjekt; beide werden sich also zueinander verhalten wie Prinzip und dessen Träger, wie Gewalt und deren Repräsentant ³⁾. Die personale Größe ist Gott, die sächliche dagegen sein objektiv festliegender Heilsplan. Ein ähnlicher Genuswechsel ist bei ὁ ἄνομος und τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας gegeben, also in der Unterscheidung von Antichrist und antichristlichem Wirken ⁴⁾. Allein von diesem Tatbestand her liegt es nahe, für κατέχων und κατέχον analog auf den *Widerpart* des Antichristen zu schließen.

c) Die innere Einheit des Abschnitts

Jegliche literarkritische Eingriffe sind bei diesem Verständnis von 2. Thess 2, 6 f. überflüssig ⁵⁾. Das spricht zweifellos für sie, denn die Textüberlieferung scheint trotz des früh verloren gegangenen Wissens um die Herkunft und die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes sehr zuverlässig erfolgt zu sein ⁶⁾. Entgegen der herkömm-

¹⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 279.

²⁾ Vgl. oben S. 100 f. (Anm. 7).

³⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 280.

⁴⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 281, nennt Deutungen des 'Geheimnisses der Bosheit' auf das antichristliche 'Gegenstück zu Gottes Heilsplan'. Eine so einseitige Festlegung erscheint aber auf keinen Fall haltbar, vgl. oben.

⁵⁾ Der Versuch F. Freeses, ThStKr 93, 1921, S. 73-77, hat allgemein keine Zustimmung gefunden.

⁶⁾ Der Zusatz κατεχέτω (bezw. *teneat*) verschiedener altkirchlicher Zeugen (Tert., Aug., Ambst., vg) in V. 7 erweist sich als Notlösung für das längst verloren

lichen Auffassung ergibt sich allerdings, daß das Subjekt des temporalen Nebensatzes V. 7 ἕως ἐκ μέσου γένηται nicht ὁ κατέχων ist, sondern das Subjekt des eigentlichen Hauptsatzes der ganzen Periode, nämlich 'Geheimnis der Bosheit'¹⁾. μόνον ὁ κατέχων ἄρτι (mit Ellipse des εἶναι) trägt offensichtlich parenthetischen Charakter und ist daher seinem Sinn nach von V. 7a abgetrennt zu sehen. Daß in ἕως ἐκ μέσου γένηται das Subjekt des übergeordneten Satzes wieder aufgenommen ist, braucht dabei nicht zu stören. Die gedankliche Unebenheit ist kaum stärker als V. 6, wo αὐτόν²⁾ auch über κατέχων hinweggreift und ἀντικείμενος V. 4 weiter als Subjekt fungiert, auf *keinen* Fall aber weniger störend als die Zugehörigkeit des Pron. relat. οὗ (V. 9), "das auf das Subjekt des unmittelbar vorangehenden Satzes zu beziehen Blasphemie wäre" (E. v. Dobschütz³⁾), zu dem Subjekt von V. 8a (ὁ ἄνομος)⁴⁾. Man kann erwägen, ob man nicht, wie hier auch für den Einschub V. 7b zutreffender von einem Hyperbaton spricht.

Gedanklich ergibt sich somit für 2. Thess 2, 3-12 ein überaus einheitliches geschlossenes Bild, was noch dadurch unterstrichen wird, daß sich V. 11 f. (καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει) als Wiederholung und Umschreibung des V. 7 dargelegten Gedankens erweist (τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας). Der darauf folgende (allem Anschein nach im Affekt gesprochene) Einwurf (μόνον ὁ κατέχων ἄρτι), welcher vor einer übereilten Erwartung warnen soll, findet in V. 11 seinen (nach V. 8 ff. nur allzu verständlichen) eindeutigen theozentrischen Ausdruck: *Gott* schickt die Wirkung des Irrtums.

Demnach zielt der Abschnitt einzig und allein auf die Schilderung des endzeitlichen Gegensatzes zwischen dem Antichristen und Gott

gegangene Verständnis der umstrittenen Stelle. Bezeichnenderweise ist Origenes dieser Zusatz noch unbekannt. Sein Text stimmt mit dem als ursprünglich erkannten in allen Punkten überein. Vgl. das Zitat 2. Thess 2, 6-10 in Gegen Celsus II, 50 (ed. Koetschau I S. 172, 21 ff.).

¹⁾ Vgl. oben S. 105 Anm. 2 ff.

²⁾ Es ist in diesem Falle freilich absolut eindeutig!

³⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 286.

⁴⁾ Der Lapsus erklärt sich zugleich aus dem oben S. 106 Anm. 3 Gesagten, sowie überhaupt aus der erregten Stimmung des Apostels, welche cp. 2, 1-4, wo er seinen Einwand zum ersten Mal formuliert, deutlich beherrscht. Die Schwierigkeiten erkannte bereits Irenäus, Adv. haer. III, 7, 2 (s. auch E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 286): ... *hyperbatis frequenter utitur Apostolus, propter velocitatem sermonum suorum, et propter impetum qui in ipso est Spiritus* ... *Non enim adventum Domini dicit secundum operationem Satanae fieri, sed adventum iniqui, quem et Antichristum dicimus* ... (ed. Harvey II S. 26).

bzw. Christus ab. Bevor das Ende kommt, muß jener erst noch sichtbar erscheinen. Die Ausführungen sind von diesem strengen geschichtstheologischen Dualismus getragen, nichts ist also unwahrscheinlicher als die mysteriöse Anspielung auf eine dritte (gewissermaßen vorläufig neutrale) innerweltliche Größe, welche für den Augenblick den großen metaphysischen Streit nicht voll zum Ausbruch kommen läßt. Das der theozentrischen Tradition um Hab 2, 3 entstammende Aufhaltmotiv setzt Paulus somit in Stand, die Offenbarung des Antichristen mit seiner alsbald anschließenden Vernichtung als den von Gott noch aufgesparten Schlußakt hervorzuheben, und mit Hilfe dieser vorgeschalteten Überlegung die übertriebenen Erwartungen der Gemeinde, ohne Widerspruch erwarten zu müssen, zu zügeln ¹⁾).

In ihrem sachlichen Bezug entsprechen die Teile der Aussage V. 6:

τὸ κατέχον (Wille und Plan Gottes) ὁδᾶτε,

εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν (der Antichrist) ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ

jeweils denen von V. 7 b:

μόνον ὁ κατέχων ἔσται (d.i. Gott),

ἕως ἐκ μέσου γένηται (d.i. der Antichrist).

V. 8 stellt (nach Jes 11, 4) gleichsam das Resumee beider Aussagen über den Antichristen dar: 'Voll Offenbarung' und 'definitive Vernichtung des Antichristen' fallen für Paulus wohl annähernd in einem Geschehen zusammen (καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ).

Die Geschlossenheit des Ganzen ist auch sonst offensichtlich. Kp. 2, 11 wird Gott nochmals als Souverän der letzten Zeit hervorgehoben. Die Ermahnung zum Dank ihm gegenüber (V. 13 ff.) beruht auf der Erkenntnis, daß sein Herr-sein und seine planvolle Ordnung das Chaos der Endzeit einschließt ²⁾. Jegliche enthusiastische Erwartung erweist sich angesichts dieses getrosten Standpunktes für unangebracht, umsomehr aber ist ὑπομονή vonnöten (3, 5). Die Tatsache des κατέχειν, so wie wir es verstehen, besagt letztlich die unbedingte Treue Gottes und seinen Schutz. Er, der den Ablauf der Zeit in Händen hat, wird auch am Ende dieser Zeit der Stärkere sein: 'der Herr wird vor dem Bösen bewahren' (Kp. 3, 3).

¹⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 285, betont richtig, daß schon das bloße Erscheinen Christi zur Vernichtung des Antichristen genügt.

²⁾ Unter diesem übergeordneten Gesichtspunkt, der eigentlicher Inhalt des Katechon ist, kann dann auch sekundär das 'Laufen des Wortes' (3, 1) eingereiht werden. Aber eben nur sekundär! O. Cullmann hat hier mit seiner Hypothese (vgl. oben S. 99 Anm. 4) durchaus Richtiges geahnt. Unsere Deutung auch bei Hilarius: hoc enim ait: at ubi definitio dei quae eius prohibet adventum, cessabit, tunc apparebit ille (Pitra, Spic. Sol. I 1852 p. 136).

Man wird folgern können, daß Paulus die Kenntnis von Hab 2, 3 als Aussage über die Parusie Christi bei der Gemeinde voraussetzen konnte. Man wird womöglich auch damit rechnen müssen, daß Hab 2, 5 ff. von Paulus auf den Antichristen bezogen wurde. Die sachliche Übereinstimmung zwischen den Ausführungen 2. Thess 2, 1 ff. und Hab 2, 5 ff. ist keineswegs gegensätzlich. Manche Berührungspunkte finden sich. Spätere Ausleger (wie etwa Commodian) haben sie jedenfalls gesehen und ausgewertet ¹⁾.

Schon die Notiz in 2. Thess 2, 15 läßt auf eine eschatologisch-apokalyptische Mindestbelehrung der Gemeinde seitens des Apostels schließen (vgl. etwa auch Did 16, bes. V 4. 6). Man kann sogar, was schon hin und wieder getan wurde, auf eine gewisse Gemeinsamkeit in der Terminologie hinweisen, welche Paulus in diesem Zusammenhang mit Qumran verbindet ²⁾. Auch der Katechon-Begriff, dessen Herkunft wir beleuchtet haben, spricht für sie, doch ist die Abhängigkeit zweifellos nur eine mittelbare. Nicht zuletzt ist auch im Auge zu behalten, daß die Christen zu Thessalonich anscheinend in besonderem Maße jüdischem Einfluß und jüdischer Schriftgelehrsamkeit unterstanden (vgl. Act 17, 1-4), so daß die eschatologische Terminologie etwa nach Maßgabe von Hab 2, 3 von Paulus ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt werden konnte ³⁾.

Vergleicht man die hier vorliegende Verwendung des Schriftworts mit der in Hebr 10, 37 und 2. Petr 3, 9, so ist auf einen bezeichnenden Unterschied hinzuweisen. An ersterer Stelle soll Hab 2, 3 das Problem des Sichhinziehens der Parusie lösen, an letzterer das ihres Ausbleibens. 2. Thess 2 dagegen dient die Vorstellung umgekehrt als Beweis gegen eine 'allzudringliche (im Augenblick inopportune) Naherwartung. Diese Variabilität und sachliche Dehnbarkeit der Tradition mußten wir schon oben für die jüdische Überlieferung betonen. Aus den besprochenen christlichen Zeugnissen geht sie nicht weniger eindrucksvoll hervor.

d) Exkurs: Folgerungen für die Echtheit des Briefes

In unserer Darstellung ist die Echtheit des 2. Thess-Briefes vorausgesetzt. Auf Grund unserer Erklärung meinen wir mit Recht, denn die Verfechter der Unechtheit haben gerade immer wieder cp. 2, 1-12 mit den dunklen Ausführungen V. 6 und 7 als Argument heran-

¹⁾ Vgl. die Ausf. unten S. 150.

²⁾ K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47, 1950, S. 205, S. 208 (Anm. 2), sieht zu *μυστήριον τῆς ἀνομίας* (2, 7; vgl. oben S. 105) und *ἐλεθρον αἰώνιον* (2, 9; = *כלת עולמים*) 'wörtliche Entsprechungen' gegeben. — Über den Anlaß von 2. Thess 2, 1 ff. äußert sich auch Origenes, Comm. in Mt L (Lommatzsch Bd. IV S. 329): *forte apud Iudaeos erant quidam sive per scripturas profitentes de temporibus consummationis se scire sive de decretis, ideo haec scribit, docens discipulos suos, ut nemini credant talia profitenti.*

³⁾ Auch an A. v. Harnacks Hypothese, derzufolge der 2. Thess für die juden-christliche Gruppe der Gemeinde bestimmt gewesen sei, darf in diesem Zusammenhang erinnert werden. Sie ist noch durchaus erwägenswert.

gezogen ¹⁾. Im Gegensatz hierzu ergibt sich auf Grund unserer Auslegung, daß die in dem Abschnitt verarbeiteten apokalyptischen Vorstellungen keineswegs Paulus abgesprochen werden können ²⁾. Im Blick auf die sich abzeichnende überdurchschnittliche Bedeutung der Hab-Prophetie für die zeitgenössische Erwartung ist es nicht ungewöhnlich, daß der Apostel von ihr Gebrauch macht. Sehr wahrscheinlich kann man sogar vermuten, daß er auf ein gemein urchristliches Denken zurückgreift. Der 2. Thess könnte darüberhinaus ein weiterer klarer Fingerzeig für die Abhängigkeit der Eschatologie der Urgemeinde (vielleicht sogar Jesu selbst) von einem wichtigen vorchristlichen Traditionsstrom sein. Eines läßt sich jedenfalls mit Sicherheit behaupten: so wie in der urchristlichen Darstellung des Lebens Jesu der alttestamentliche Weissagungsbeweis eine Rolle gespielt hat, so auch für die der Thematik der Erwartung.

Grundsätzlich spricht für das hohe Alter und überhaupt für die Echtheit des 2. Thess, daß nicht das Ausbleiben, sondern die baldigst erwartete Parusie den Brief veranlaßt hat.

Die übersteigerte Erwartung wird mit Hilfe eines an Hab 2, 3 fortgebildeten Theologumenons gedämpft. Die Erfahrung der Generationen vorher, nämlich daß mit einer Verzögerung zu rechnen ist, wird von Paulus als entscheidendes Argument verwendet.

2. Thess 2 spricht so für die Frühdatierung des Briefes ³⁾. Es gilt umso mehr, als die bei den älteren Auslegern maßgebende Überlegung, wonach

¹⁾ Als erster bestritt J. E. Christ. Schmidt, Vermutungen über die beiden Briefe an die Thess, 1801, mit Hilfe dieses Argumentes die Echtheit. Ihm folgten, um nur einige zu nennen, F. Chr. Baur, H. J. Holtzmann, W. Wrede, G. Hollmann, P. Wendland, Knopf-Lietzmann-Weinel. Seit Wrede wurde dazu immer mehr das unterschiedliche sprachlich-theologische Verhältnis zum Argument. In diesem Sinne hat sich neuerdings auch H. Braun (vgl. unten S. 114 A. 3) geäußert.

²⁾ Für die Echtheit haben sich u.a. ausgesprochen: A. Jülicher (mit gewissen Bedenken), A. v. Harnack, W. Schröder, J. Graafen (kath.: NTA 14, 5, 1930), E. v. Dobschütz, W. Bornemann, H. Gunkel, W. Spitta, M. Dibelius, W. Bousset, Th. Zahn, J. Weiß, G. Wohlenberg, E. J. Goodspeed, K. Lake, G. Stählin, W. Michaelis, E. Schweitzer (s. unten S. 115).

³⁾ Die Feststellung bei Lietzmann-Weinel, Einführung, S. 82, wonach der zweite Brief den ersten wegen seiner urchristlichen Eschatologie 'entwerten und beseitigen' wolle, ist in jeder Beziehung aus der Luft gegriffen (erst recht als Exegese von 2. Thess 2, 2; vgl. hierzu bes. W. Wrede, Die Echtheit des II. Thess, TU NF 9, 2, 1903, S. 60). Bei einer solchen Absicht wäre eine konsequentere Polemik gegen I. Thess zu erwarten. E. Schweitzer (s. unten S. 115 A. 3) S. 94, sieht uE richtiger und verteilt die Akzente glücklicher: 'Auch wird das Hinausrücken der Parusie gar nicht betont, wie ja auch I nicht das Gegenteil behauptet. Und nur um die anstößige Stelle I, 4, 17 zu umgehen, nach der Pl die Wiederkunft noch zu seinen Lebzeiten erwartet, wäre gewiß nicht ein so völlig neuer Brief geschrieben worden, der sich 2, 15 ja sogar auf I berief'. Man muß

2. Thess 2, 6 f. auf eine Nero-Redivivus-Tradition Bezug nehme¹⁾, sich auf Grund unserer Darlegung endgültig als unhaltbar erweist. Mit ihr ist zugleich auch jener Einwand hinfällig, der den Ton auf den angeblichen Widerspruch zwischen unserem Abschnitt und 1. Thess 5, 1 legt²⁾. Wenn dort der Apostel schreibt 'von den χρόνοι und καιροί ist nicht not, euch zu schreiben' und V. 2 die Begründung gibt, daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht komme, in 2. Thess 2 dagegen noch zusätzlich mahnt, das Auftreten des Antichristen abzuwarten, so ist das keineswegs ein 'ekklantanter Frontwechsel', wie G. Hollmann mit anderen Auslegern als Argument für die Unechtheit ins Feld führt³⁾. Im Gegensatz dazu muß von unserer Betrachtung her betont werden, daß Hab 2, 3 in der ältesten Deutung mit dem theozentrischen Terminmotiv verbunden ist. Ebendies tritt in 2. Thess 2 und 1. Thess 5, 1 unverkürzt auf. Abgesehen davon sind die übrigen entscheidenden Motive der mit Hab 2, 3 gehenden Überlieferung in 1. Thess 5 verarbeitet: das Überraschungsmotiv (V. 2 f.; vgl. bes. αἰφνίδιος); das (wohl sicher wörtlich zu deutende) Warte- und Wachemotiv (V. 6 f., 10) sowie der Vergleich der letzten Zeit mit den Wehen der Gebärenden, ein Bild, das besonders IV. Esra und syr Apoc Bar in Verbindung mit dem Sprachgebrauch von Hab 2, 3 tradieren, das auch vorher schon in Qumran nachzuweisen ist⁴⁾. Man kann fragen, ob die Ausführungen 1. Thess 5, 1 ff. nicht mittelbar über Mt 24, 43 f. (passatheologisches Gleichnis vom nächtlichen Dieb) durch die aufgewiesene Tradition veranlaßt sind⁵⁾, und im Wissen um diese Verbindung des Gleichnisses dann von Paulus noch näher auf verschiedene typische Begleitmotive (auch passatheologischer Prägung) zurückgegriffen wurde. Geistesverwandt mit Qumran ist die apokalyptische Passanacht-Schilderung der Sap Sal⁶⁾. Gerade sie aber liegt auch handgreiflich, was noch nicht

über E. Schweitzers Bedenken hinaus fragen, ob denn tatsächlich beide Briefe in dem genannten Punkt differieren. Die Geschichte der Tradition bezeugt einhellig, daß das Aufhaltmotiv innerhalb einer bleibenden Naherwartung ihren Platz hat. Diese braucht in II also trotz 2, 6 f. nicht geringer zu sein als in I. Vgl. auch E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 278.

¹⁾ Vgl. etwa G. Hollmann, ZNW 5, 1904, S. 28 ff. 36.

²⁾ Vgl. zB G. Hollmann, a.a.O. S. 53 f.

³⁾ G. Hollmann, a.a.O. S. 32.

⁴⁾ Vgl. oben S. 28 und Ausf. hierzu oben S. 39. Über seinen womöglichen Ursprung oben S. 84 Anm. 1.

⁵⁾ Vgl. unten S. 207 ff; so auch J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1956³, S. 42; J. A. T. Robinson, Jesus and his coming, 1957, S. 113 ff.

⁶⁾ Zur grundsätzlichen Würdigung vgl. oben S. 65. Gewisse verbindende Linien zum essenischen Literaturkreis sind neuerdings schon mehrfach zur Sprache gekommen, vgl. A.-M. Dubarle OP, Une source du Livre de la Sagesse?, in RevSPT 37, 1953, S. 425-443 (Vergleich mit 1 QM); M. Delcor, L'immortalité de l'âme dans le Livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran, NouvRevTheol 77, 1955, S. 614-630, — Wir weisen noch darauf hin, daß E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sap Sal, Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geb., Freiburg 1892, S. 251-286, die literarische Benutzung der Sap Sal durch Paulus behauptet hat. Von der Apoc Joh gilt dasselbe, was wir an den eingangs genannten Stellen näher dargelegt haben.

mit der nötigen Schärfe gesehen wurde, dem zentralen Abschnitt 1. Thess 5, 1-6 zugrunde. Da ἀφνίδιος (V. 3) seine wörtliche und gedankliche Entsprechung in Sap Sal 17, 15 (= Nacht des Auszugs!) hat, ἐλεθρος diese aber in Sap Sal 18, 15, das wiederum hinter den Aussagen von cp. 4, 17 stehen könnte, wird man den berücksichtigten Licht-Finsternis-Dualismus gleichfalls primär von den entsprechend gehaltenen Sätzen Sap Sal 17-18, 5 her sehen¹⁾. Ein Tatbestand, der für die Erfassung der Eschatologie der ältesten Urgemeinde gewisse neue Perspektiven eröffnet! War sie überhaupt etwas anderes als Passaerwartung? Das passatheologisch gefärbte Begriffsschema 1. Thess 5 läßt es kaum anders vermuten.

G. Hollmann spricht darüber hinaus von einer 'apokalyptischen Berechnungssucht', welcher der 2. Thess mit Cp. 2 huldige. Aber eine solche Behauptung ist doch übertrieben! Was die 'Zeiträume und Zeitpunkte' (1. Thess 5, 1) betrifft, über die sich der Apostel nicht äußern möchte, so dürften sie auf jene zweifelhaften Bemühungen Bezug nehmen, die nicht nur von Seiten gewisser Apokalyptiker, sondern auch von manchen Rabbinen unternommen wurden (Belege, welche Hollmann gewiß noch unbekannt waren, bei Str.-B. IV, 2, S. 986 ff. 1003). Der Abstand der Aussagen 2. Thess 2 von diesen Versuchen, die mit festen Zahlen agieren, ist ein erheblicher²⁾.

Paulus erinnert in diesen Sätzen nur daran, daß vor dem Kommen Christi der große Gegenspieler auf jeden Fall erst noch in Erscheinung treten muß. Mit Berechnungen hat dieser Hinweis überhaupt nichts zu tun. Wie kann Christus schon kommen, so geht seine Überlegung, wenn sein Feind, der am Ende der Tage besiegt werden muß, noch gar nicht aufgetreten ist, wenn sich unter seiner Führung das Heer der Gottlosen noch nicht gesammelt hat (= ἀποστασία V. 2)? Es ist eine einfache, zwingende Logik, die seiner Meinung nach die Gemeinde überzeugen müßte. Auch die Gefahr überspannter Passaerwartung wird durch sie gebannt³⁾. Es ist nicht einzusehen, weshalb sie nicht geistiges Eigentum des Apostels sein soll. Nur wenig ausführlicher als sonst geht er auf das Drama der Endzeit ein, das

¹⁾ Auch R. E. Brown, in Stendahl *The Scrolls and the NT*, 1958 S. 286 Anm. 55; ist gegenüber einem vorschnellen Verweis auf Qumran zurückhaltend. Die besondere Schriftgebundenheit des Paulus ergibt sich auch aus dem Vergleich von 1. Thess 5, 3 mit der Jer 6, 14.26 (LXX).

²⁾ Wrede, a.a.O. S. 43, der bekanntlich die Unechtheit behauptet, kommt hinsichtlich des Verhältnisses von 2. Thess 2 und 1. Thess 5 zu einem beachtenswerten Ergebnis: 'Verschieden sind nun in diesem Punkte die Briefe ohne Frage. Aber daß der Vergleich der fraglichen Stellen an sich einen Widerspruch ergäbe, der die Identität des Verfassers ausschliesse, kann man bezweifeln'. So auch A. Oepke, a.a.O. S. 148 f.

³⁾ Paulus wird an sie geglaubt haben (vgl. 1. Kor 10, 1 ff. 6), nicht ohne um ihre Grenzen zu wissen (1. Thess 5, 2). So erklären sich die zwar deutlichen, aber doch sporadischen Passaelemente in seiner eschatologischen Erwartung.

übrigens auch schon 1. Thess 5 deutlich genug anklingt (bezeichnen-derweise ebenfalls in Worten, die derselben alten Überlieferung angehören: υἱοὶ φωτός — υἱοὶ σκότους¹⁾). Es ist das in den Makkabäer-Kämpfen ausgebildete apokalyptische (= essenische) Schema des Enddramas.

Im Blick auf diesen Tatbestand kann wohl bezweifelt werden, ob die Theologie des 2. Thess um so viel jüdisch-alttestamentlicher (sprich: unapaulinischer) ist, wie man hin und wieder glaubte feststellen zu müssen.

A. v. Harnack sah sich genötigt, den 1. und 2. Thess auf Heiden- bzw. juden-christliche Adressaten zu verteilen²⁾. Seine Hypothese hat viel für sich, doch kommt man auch ohne sie aus. Die neuerdings von H. Braun³⁾ angemeldete 'theologische Akzentverschiebung' nach der Seite des Moralismus (für ihn ein Beweis der 'nachpaulinischen Herkunft') erklärt sich einleuchtend von der einfach durch die Sache nötigen Verarbeitung des Alten Testaments und verwandter jüdischer Lehren her. Mußte diese Verschiebung nicht zwangsläufig dort auftreten, wo man im Urchristentum näher auf eine solche Frage mit dem Gegensatz Christus-Antichrist einging? Es ist doch eine Fiktion, wenn man meint, es gäbe eine in jeder Beziehung eigenständige, unjüdische Eschatologie der Urgemeinde⁴⁾.

¹⁾ Vgl. Sap Sal 18, 1.4 (s.o.) 1 QM I, 1. — Mit welchem Recht Hollmann, a.a.O. S. 32, Jesu und des Apostels Paulus eschatologische Erwartung für undramatisch hält, ist *nicht* einzusehen. Sowohl das Logion von der Zerstörung des Tempels, dessen Echtheit im allgemeinen unbestritten ist (vgl. W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 1956³, S. 93), wie auch die Rede vom 'Tag des Herrn' hat ein endzeitliches Drama zum Inhalt. Die Einzigartigkeit der Erwartung Jesu und des Apostels besteht darin, daß in Bezug auf das Kommen des Reiches letztlich doch theozentrisch gedacht wird. Anders bei den Apokalyptikern und Rabbinen, soweit sie über diesen Gegenstand Aussagen machen. Das theozentrische Axiom, der prophetische Tenor der Absolutheit Gottes, ist bei ihnen abgebaut und man verfügt zT über Gottes Kommen. Die urchristliche Erwartung theozentrischer Prägung braucht nun freilich nicht weniger dramatisch gewesen zu sein als jene von Qumran, doch ist für sie bezeichnend, daß auf dem Drama der Gerichtszeit letztlich nicht der Ton lag. Der Blick richtet sich noch weiter nach vorne auf *das Kommen des Herrn!*

²⁾ A. v. Harnack, *Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes*, SBA phil. hist. Kl. 1910, S. 560-578, S. 568: 'Bei unserer Hypothese ist alles klar: Die große Gemeinde stand allem Apokalyptischen ganz fern; eben deshalb bedurfte sie einer Belehrung über die entschlafenen Christen und mußte sogar noch auf das große Hauptstück der christlichen Eschatologie, den Tag des Herrn, hingewiesen werden. Die kleine judenchristliche Minorität dagegen lebte im Apokalyptischen; ihre überspannten Erwartungen, die zum Verlust der ruhigen Überlegung und zu Furcht und Schrecken zu führen drohten, mußten gedämpft werden'. Vgl. oben S. 110.

³⁾ H. Braun, *Zur nachpaulinischen Herkunft des zweiten Thess.-briefes*, ZNW 44, 1952/53, S. 152-156.

⁴⁾ Vgl. aber G. Kümmel, a.a.O. S. 97 Anm. 52. — Unsere Ausführungen oben Anm. 1 gelten auch für sein Schema.

In Wahrheit ist diese viel zu komplex, als daß man ihr mit einem solchen Schlagwort gerecht werden könnte.

H. Braun beruft sich auf Jülichers Standpunkt, der von der 'alttestamentlichen, beinahe jüdischen Haltung' des Verfassers spricht ¹⁾. Aber damit ist doch der geschichtliche Sachverhalt schwerlich ausreichend umrissen. Die Häufung alttestamentlicher Zitate cp. 1 ist auch sonst für Paulus nicht ungewöhnlich, wenn es die Sache verlangt (vgl. Röm 9-11), ebensowenig die Hervorkehrung des alttestamentlichen und heterodox-apokalyptischen Kolorits gewisser Begriffe ²⁾.

E. Schweizer, der die Hypothese aufgestellt hat, es handele sich im Falle des 2. Thess um einen ursprünglichen Philipperbrief ³⁾, kommt in der Beurteilung der Verschiedenheit beider Briefe zu dem Ergebnis, daß die Abhängigkeit des II von I keineswegs mechanisch ist ⁴⁾. Auch für ihn, dessen Hypothese selbst keine Zustimmung gefunden hat, bleibt Paulus der Verfasser, ein Standpunkt, der heute allgemein vorgezogen wird. Es ist bezeichnend, daß von letzterem auch die Frühdatierung durchaus beibehalten ist. Gewisse Bedenken, welche von ihm im Blick auf 2. Thess 2, 1-12 offenbar doch nicht ganz unterdrückt werden konnten ⁵⁾, sind mit unserer Darlegung endgültig zerstreut. Zweifellos sieht er richtig, daß das Hinausrücken der Parusie in eine unbestimmte Ferne nicht Zweck des Abschnittes ist. H. Braun ⁶⁾ irrt sich in diesem Fall offensichtlich, wenn er, wie andere vor ihm, die Parusie von Paulus auf eine ferne Zeit verschoben sieht und einen erheblichen Unterschied zu dem 'der Herr ist nahe' (Phil 4, 5) statuiert. Er übersieht, daß der Apostel nur ein Argument gegen den anarchistischen Enthusiasmus der Gemeinde auführt, — das zur Zeit nicht gegebene Auftreten des Antichrists. Seine Ausführungen besagen zwar das Noch-nicht, auf keinen Fall aber das ferne Später-einmal. Die Feststellung, daß sich das Geheimnis der Bosheit schon regt, V. 7, stellt eine unmißverständlich auf Grund der Naherwartung abgegebene Aussage dar ⁷⁾. Allein der Überschwang wird abgelehnt, jene unkontrollierbare Schwärmerei, welche unmittelbar — gleichsam schon morgen oder mit dem nächsten Passa-Fest — den Anbruch des 'Tages des Herrn' setzt und in dieser Erwartung leichtsinnig aufgeht (3, 11 f.). Wenn Paulus die vorherige Ankunft des Antichrists zur Bedingung macht für die Festlegung des Kommens Christi, so denkt er nicht anders (vgl. auch 1. Kor 7, 26:

¹⁾ Vgl. H. Braun, a.a.O. S. 155 (Anm. 5).

²⁾ Vgl. etwa die Verwendung von ἀλθθεια Röm 1, 18 (dazu O. Michel, Meyer IV¹⁰, 1955, S. 54; eine abgewogene Darstellung der verschiedenen religionsgeschichtlichen Komponenten bei S. Schulz, Die Anklage in Röm 1, 18-32, ThZ 14, 1958, S. 161 ff. 169 ff.). — Im übrigen ist das von H. Braun gesammelte Material ziemlich mager. Es dürfte klar sein, daß man verschiedene Begriffe nicht immer starr von einer abstrakt-hellenistisch gedeuteten Rechtfertigungslehre her festlegen kann. Die Alternative, ob Zufall oder nicht (vgl. S. 151 f.) stellt uE eine völlig falsche dar. Der eschatologisch-gerichtliche Hintergrund der Aussagen bedingt selbstverständlich von Fall zu Fall einen eigentümlichen, sogar ziemlich abweichenden Bedeutungsinhalt.

³⁾ E. Schweizer, Der zweite Thess.-brief ein Philipperbrief?, ThZ 1, 1945, S. 90 ff. — Die Hypothese konnte bis jetzt nicht überzeugen, vgl. W. Michaelis, ThZ 1, 1945, S. 282 ff.; Feine-Behm, Einleitung, S. 134.

⁴⁾ E. Schweizer, a.a.O. S. 92 (Anm. 11).

⁵⁾ A.a.O. S. 93 f.

⁶⁾ H. Braun, a.a.O. S. 155.

⁷⁾ Selbst Wrede, a.a.O. S. 43, muß diesen Tatbestand würdigen und fügt hinzu: 'Andererseits sagt der erste Brief doch keineswegs: ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου und läßt insofern Platz für den Eintritt von Ereignissen vor der Parusie'.

ἐνεστῶσα ἀνάγκη) als man allgemein im Urchristentum über den Ablauf der Endzeit lehrte (vgl. Mk 13, 14; 1. Joh 2, 18; Apoc Joh 20, 1 ff.; Did 16, 4 ff.). Mag Paulus auch das übliche apokalyptische Traditionsgut verarbeitet haben, mit apokalyptischer Berechnung hat seine Darlegung absolut nichts gemein.

Man macht es sich etwas zu leicht, will man den komplexen Tatbestand der paulinischen Eschatologie dadurch erfassen, daß man scheinbar Unpassendes (sprich: Jüdisches) als unpaulinisch eliminiert. Schon allein der zentrale Begriff des 'Tages des Herrn' (1. Thess 5, 2; Röm 2, 5; 13, 12; 1. Kor 1, 8; 3, 13 u.a.) mußte im Apostel als Kenner des Alten Testaments und als Träger spätjüdischer Tradition den Gedanken an ein apokalyptisches Drama ohnegleichen wachrufen ¹⁾. Wenn er für sich hofft, es durch ein österliches Entrückungs- und Rettungswunder (s. unten S. 238f. zu 1. Thess 4, 13ff.) zu überstehen, kann er deswegen nicht als 'unapokalyptisch denkend' ausgegeben werden.

Es sei zugestanden, daß der als Geheimbezeichnung mißverstandene Begriff des Katechon in cp. 2, 6 f. dazu verführt, für den Zusammenhang von einem 'Aufzählen ganz bestimmter Vorzeichen'²⁾ zu sprechen und daraus die unpaulinische Wertung des Ganzen zu folgern. Aber das ist eben ein Irrtum. Eine solche 'Vorzeichen-Liste' liegt offenkundig nicht vor. Das rechte Verständnis des Zeitbegriffes Katechon läßt die strenge dualistische Erwartung des Abschnittes erkennen. Ruht in cp. 1 der Ton auf der triumphalen Erscheinung des kommenden Christus, so in cp. 2 auf dem Gegenüber Christus-Antichrist. Das Erscheinen des letzteren muß vor einer definitiven Aussage über das Kommen des Herrn auf jeden Fall abgewartet werden, ein Gesichtspunkt, auf dem sichtlich der Akzent liegt, denn in immer neuen Wendungen charakterisiert Paulus die Gestalt des letzten Feindes: Mensch der Ungerechtigkeit, Sohn des Verderbens (V. 3), der Widersacher und Überhebliche (V. 4), das Geheimnis der Bosheit (V. 5), der Gesetzlose (V. 8), die Wirkung des Irrtums (V. 11).

¹⁾ A. Oepke, a.a.O. S. 148: 'Die missionarische Unterweisung des Apostels trug anscheinend einen stark apokalyptischen Charakter'. Diesen glaubt J. A. T. Robinson, Jesus and his coming. The emergence of a doctrine, 1957, S. 164 f. (u.a.) vor allem für seine Frühperiode behaupten zu können.

²⁾ G. Hollmann, a.a.O. S. 32; vgl. auch Feine-Behm, a.a.O. S. 138.

VIERTES KAPITEL

DIE FRÜHCHRISTLICHE GELTUNG UND WEITERBILDUNG DER TRADITION

1. DAS ZEUGNIS DES ERSTEN KLEMENSBRIEFES

a) Das Problem der schwindenden Naberwartung und seine Lösung

Es ist allgemein bekannt, daß die eschatologische Erwartung im 1. Klem-Brief nur noch von untergeordneter Bedeutung ist ¹⁾. Ausführlicher äußert sich Klemens über die Zukunft des Christen allein in den Kapiteln 23-27 sowie 34 und 35. Die Unmittelbarkeit der urchristlichen Hoffnung ist durchweg nicht mehr gegeben. Klemens beweist die Auferstehung, rühmt auch die Herrlichkeiten der zukünftigen Welt, doch von der Parusie Christi handelt er nurmehr verhältnismäßig kurz cp. 23 ²⁾. Man fühlt heraus, wie sehr er sich bewußt ist, ein Problem ersten Ranges anzurühren ³⁾. Sehr kurz, wenn auch mit aller Entschiedenheit wird die unbequeme Frage der ausbleibenden Parusie beantwortet.

Daß eben dieser Abschnitt von der aufgezeigten Überlieferung geprägt ist, bedarf keines besonderen Nachweises. Das Prophetenwort Hab 2, 3 ist allem Anschein nach das Herzstück der Beweisführung und als solches die eigentliche Grundlage des festen Glaubens an die bleibende Gültigkeit der Parusieverheißung.

Es ist nötig, auf den Wortlaut der Ausführungen des Klemens im einzelnen einzugehen. Nach der vorausgeschickten Mahnung, in bezug auf Gottes herrliche verheißene Gaben nicht zweifelnden oder übermütigen Sinnes zu sein, führt er aus ⁴⁾:

„Nicht treffe uns die Schrift in der es heißt ‘Elende sind die in ihrer Seele Zweifältigen, die Skeptiker, die da sprechen: Dies haben wir auch schon zu

¹⁾ Vgl. die Charakteristik des Briefes bei A. v. Harnack, *Das Schreiben der Römischen Kirche an die korinthische*, 1929, S. 52 ff.; W. Wrede, *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*, 1891, S. 104 f.; P. Meinhold, *Geschehen und Deutung im Ersten Clemensbrief*, ZKG 58, 1939, S. 82-129.

²⁾ W. Wrede, *Untersuchungen*, S. 105 ‘Aber auch nur in diesem Zitate wird auf die persönliche Parusie des *κύριος* angespielt’.

³⁾ H. Preisker-H. Windisch, *HbzNT* 15³, 1951 S. 101, stellen 1. Klem 23, 3 f. auf eine Ebene mit 2. Petr 3, 9 f., wozu die hier wie dort durchbrechenden Skrupel der Erwartung zweifellos berechtigten. Vgl. oben S. 96 f.

⁴⁾ Nach A. v. Harnack, a.a.O. S. 26.

unserer Väter Zeiten gehört, und siehe, wir sind alt geworden und nichts davon hat sich ereignet.' O ihr Unverständigen, nehmt euch den Baum zum Vergleich, nehmt den Weinstock. Zuerst verliert er sein Laub, dann kommt die Knospe, dann das Laub, dann die Blüte, und dann der Herling, darauf die reife Traube".

Trotz einer gewissen gedanklichen Verwandtschaft mit Jak 1, 8 und 2. Petr 3, 3 f. bzw. im letzten Teil mit Mt 24, 32 f., Mk 13, 28 f. und Luk 21, 29 f. kann dieses Zeugnis nur Zitat einer besonderen apokryphen Schrift sein ¹⁾. Ihre jüdische Herkunft wird man mit ziemlicher Gewißheit annehmen dürfen ²⁾, was für die Verifizierung der Zweifler in 2. Petr 3, 3, deren Überlegung hier eine wörtliche Parallele hat, sehr aufschlußreich ist. Wichtiger als die genannten neutestamentlichen Anklänge scheint uns die Nähe zu syr Bar Apoc Vis. IV 4, 8, wo geschildert wird, daß der Apokalyptiker einen Weinstock schaut, der auf einer Trümmerstätte aufwächst, und eine Quelle, die unter ihm hervorbricht, wobei dann die Deutung auf das 'Reich meines Christus, das der Quelle und dem Weinstock abbildlich ähnlich ist' gegeben wird ³⁾.

J. A. Fischer erwägt als apokryphe Quelle das Buch 'Eldad und Modad' wobei er offensichtlich selbst nicht ganz sicher ist ⁴⁾. A. Resch schreibt auf Grund von Anklängen an Ezechiel, sowie vor allem auch im Blick auf die Parallele 2. Klemens 8, 2 f., in Verbindung mit Überlegungen, die zu wiederholen hier verzichtet werden kann, das Zitat mit besserem Recht Pseudo-Ezechiel zu ⁵⁾.

Die Erkenntnis des jüdischen Milieus eröffnet vielleicht auch für die Herkunft der im Zusammenhang wichtigen folgenden Ausführungen die Möglichkeit eines Neuverständnisses.

Klemens schreibt:

'Ihr seht, daß in kurzer Zeit (ἐν καιρῷ ὀλίγῳ) ⁶⁾ die Frucht des Baumes zur Reife gedeiht' ⁷⁾ — eine Überzeugung, welche abschließend mit Hilfe der bekannten Tradition, hier ein ganzer Schriftbeweiskomplex gesichert wird ⁸⁾: ἐπ' ἀληθείας ταχὺ (Jes 13, 22) καὶ ἐξαίφνης (Mal 3, 1) τελειωθήσεται τὸ βούλημα αὐτοῦ συνεπιμαρτυρούσης καὶ τῆς γραφῆς ὅτι ταχὺ ἔξει καὶ οὐ χρονιεῖ (Jes 13, 22; ἔξει vgl. Hab 2, 3) καὶ ἐξαίφνης ἔξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ ὁ ἄγιος

¹⁾ Anders Wotton, vgl. F. X. Funk, Op. patr. apost., Bd. I 1881⁵, S. 92 f. (zSt).

²⁾ So A. v. Harnack, a.a.O. S. 111, der eine 'unbekannte Apokalypse' zitiert sieht und bemerkt: 'Da sie als „die Schrift“ zitiert ist, war sie jüdisch und nicht christlich'. UE sprechen hierfür auch eindeutige sachliche Argumente (oben S. 97). 2. Klem 11, 2 wird der Text als von einem προφητικὸς λόγος stammend eingeführt.

³⁾ Schon Jub 7, 2 dürfte die eschatologische Weinstock-Symbolik zugrunde liegen. Vgl. auch Apoc Joh 14, 18, Mt 26, 29, Didache 9, 2.

⁴⁾ J. A. Fischer, Die apostolischen Väter, 1956, S. 57 Anm. 139.

⁵⁾ A. Resch, Agrapha, Außerkanonische Schriftzitate, TU NF 15, 3, 1906, S. 325 f. (Log. 48); vgl. dazu a.a.O. S. 327 (Log. 50 = 2. Klem 8, 2 ff., ein Zitat, das 'zweifelloso' aus Pseudo-Ezechiel stammt).

⁶⁾ Eine typische Wendung zum Ausdruck des apokalyptischen Zeitbewußtseins, vgl. unsere Ausführungen oben S. 84 f. (bes. S. 86 Anm. 1). Dieselbe Formel begegnet Apoc Joh 12, 12.

⁷⁾ R. Knopf, Komm. zum 1. Clem., HbzNT, Erg. bd., Die apost. Väter I, 1920, S. 86: 'Hier wird stark betont, daß die Parusie bald kommen soll'.

⁸⁾ Nach Ausgabe von Gebhardt-Harnack 1920 S. 14.

(statt ἄγγελος τῆς διαθήκης), ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε (LXX θέλετε!) (Mal 3, 1 bzw. Hab 2, 3 Aquila).

b) Zur Abhängigkeit von einer jüdischen Tradition

Die engen Beziehungen, welche zwischen Jes 13, 22 und Hab 2, 3 bestehen, wurden oben ausreichend erörtert. Womöglich war sich Klemens ihrer wenigstens bis zu einem gewissen Grade bewußt. Es ist unwahrscheinlich, daß es nur die sachliche Gleichstimmigkeit beider Schriftworte war, die seine Aufmerksamkeit auf sich zog. Auch die eigentümliche Verknüpfung von Jes 13, 22 und Mal 3, 1 (charakteristisch verändert!) deutet darauf hin, daß diese Kombination traditionsreicher Schriftzeugnisse ¹⁾ nicht einfach Werk des 1. Klem sein kann ²⁾.

Wenn neuere Kommentatoren — statt genauer auf Jes 13, 22 — gelegentlich einfach auf Hab 2, 3 verwiesen haben ³⁾, so ist das für unseren Zusammenhang zwar nicht beweiskräftig, aber doch aufschlußreich ⁴⁾. Rechnet man damit, daß Klemens eine nähere Kenntnis des Hebräerbriefes besaß, wofür Anzeichen vorliegen ⁵⁾, dann ist an sich die Folgerung gerechtfertigt, er könnte Hebr 10, 36 f. in diesem Zusammenhang kopiert haben. Doch vermag diese Überlegung schwerlich ganz zu überzeugen. In der Verwendung vor allem von Jes 13, 22, ein Zitat, das der Hebräer nicht bietet, zeichnet sich sehr wahrscheinlich ein von jenem unabhängiges Wissen um die mit Hab 2, 3 gesetzte Tradition ab. Womöglich liefert für Harnacks Behauptung, der Brief gehöre 'seiner Grundlage und seiner religiösen Haltung nach der Geschichte der alttestamentlichen Religion

¹⁾ Zur Bedeutung von Mal 3, 1 schon in der ältesten vorchristlichen Synagoge vgl. Str. B. IV, 2 S. 779 ff. 789 ff. (bes. Jes Sir 48, 10). Die übliche jüdische Deutung auf den Elias Redivivus der Endzeit wird von dem christlichen Verfasser ersetzt durch die auf Christus (= ὁ ἄγιος für ἄγγελος). Er ist zugleich der Hohepriester der Endzeit (so auch Apoc Joh 19, 11 ff.). Offenbar war für 1. Klem nicht die Elias-Täufer-Frage aktuell, sondern die Messias-Hohepriesterlehre heterodox-jüdischer Prägung. Zweifellos bestimmt die personal-messianische Deutung von Hab 2, 3 bzw. Jes 13, 22 das Bild.

²⁾ Vgl. auch die eschatologische Auslegung des Schriftworts bei Euseb, Dem. ev. V, 28 (ed. Heikel S. 247). — Sollte 2. Thess 2, 4 (εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι) antithetisch zu Mal 3, 1 gebildet sein (vgl. E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 277), dann müßte jener Abschnitt hinsichtlich der verarbeiteten Tradition als Seitenstück zu 1. Klem bewertet werden. Mal 1, 11 klingt 2. Thess 1, 12 nach. Doch bleiben hier zweifellos Fragen bestehen.

³⁾ So etwa F. X. Funk, a.a.O. S. 93; Roberts-Donaldson, The Writings of the Apostolic Fathers (Ante-Nicene Library, vol. I), zSt.; O. Gebhardt-A. Harnack, Clem. Rom ad Cor., in Patr. Apost. Opera I, 1, 1876, zSt!

⁴⁾ Falls man (wie W. Wrede, a.a.O. S. 64 ff.) für die vermischt gebotenen Schriftzitate eine gedächtnismäßige Ausführung annimmt, ist die Folgerung unabweislich, daß es sich 23, 5 um eine besondere Lehrüberlieferung der römischen Gemeinde handelt. Diese Schlußfolgerung nötigt sich auch von anderer Seite her auf, vgl. unten S. 120 f.

⁵⁾ W. Wrede, a.a.O. S. 71 ff.; A. v. Harnack, a.a.O. S. 124 (Index).

und des Spätjudentums' zugeordnet ¹⁾, gerade dieser Abschnitt ein schlagendes Zeugnis, wenn auch nicht übersehen werden darf, daß sich jüdische und ältere christliche Tradition, die es ja nachweislich gibt, leicht auch an dieser Stelle haben überschneiden können.

Wegen der Parallele zu Hebr 10, 37 ist die Verwendung von Jes 26, 20 (mit nicht geringen Abweichungen von LXX; vgl. auch Ez 37, 12) durch Klemens bemerkenswert. Im Anschluß an die Aussage, daß die Frommen 'beim Erscheinen des Reiches Christi offenbar werden' (50, 3), heißt es:

'Es steht nämlich geschrieben: Tretet ein in die Kammern *μικρὸν ὅσον ὅσον*, bis mein Zorn und Grimm vorüber ist, und ich werde eines guten Tages gedenken und euch aus euren Gräbern auferwecken!' (50, 4).

Trotz der mit dem Hebr (cp. 10, 37) übereinstimmenden Berufung auf Jes kann dessen Verfahren nicht einfach als Vorbild für Klemens angenommen werden. Letzterer zitiert viel zu selbständig ²⁾, woraus doch folgt, daß wir auch hier richtiger eine Abhängigkeit von einer eigenständigen, wohl stärker jüdisch geprägten Tradition annehmen müssen ³⁾. Diese scheint uns aufs Ganze gesehen keine andere als die bisher beschriebene, deren außerordentliche Bedeutung für den Ausgang des ersten Jahrhunderts vielfältig belegt ist. Man kann aber noch genauer sein: 1. Klem hat diesem Schriftwort zweifellos die Lehre von den Seelenkammern unterlegt, vom himmlischen „Ort der Frommen“, aus denen sie beim Erscheinen Christi hervorgeführt werden. Diese fest erkennbare Vorstellung ist bekanntlich in ähnlicher Weise für IV. Esra und die syr Apoc Bar charakteristisch, also für jene eigentümlichen essenisierenden Werke, welche auch eine bevorzugte Behandlung des Aufhaltmotivs im Sinne der Tradition von Hab 2, 3 erkennen lassen. Vielleicht darf man sogar die besondere Bedeutung von Jes 26, 20 für Qumran behaupten ⁴⁾.

¹⁾ Vgl. A. v. Harnack, a.a.O. S. 70 f. 85 f. S. 68 Anm. 1 wird unsere Stelle als für Klemens gültige Weissagung auf Christus genannt. Nach unserer Untersuchung war sie es schon in der spätjüdischen Apokalyptik besonders essenischer Färbung.

²⁾ Vgl. dazu R. Knopf, a.a.O. (1920), S. 127: 'Das Zitat ist seiner Herkunft nach nicht genau zu bestimmen. Der Anfang scheint freie Wiedergabe von Jes 26, 20 zu sein *εἰσελθε ὁργὴ κυρίου* Die folg. Worte *καὶ μνησθήσομαι ἡμέρας ἀγαθῆς* sind nirgends zu belegen, und für den Schluß ist Ez 37, 12 *ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν* nur eine ungenaue Parallele. Enger berührt sich V. Esra 2, 16 mit unserer Stelle . . . (*et resuscitabo mortuos de locis suis et de monumentis educam illos*). Vgl. aber auch Jes 26, 19 LXX (s. oben S. 84 Anm. 1).

³⁾ Vgl. auch W. Wrede, a.a.O. S. 65 f. Anm. 2.

⁴⁾ Nach F. Nötscher, Hodajot (Psalmenrolle), BiZ NF 2, 1958, S. 128 ff., klingt Jes 26, 19 1 QH VI, 34 an (gegen J. Licht, The Thanksgiving Scroll, 1957, S. 119).

Sehr wahrscheinlich liefert dieser Tatbestand auch die Erklärung für die Herkunft und Verarbeitung der Formel μικρόν ὅσον ὅσον Jes 26, 20 LXX durch den Hebr (cp. 10, 37).

2. JÜDISCHE TRADITIONSELEMENTE IN DER CHRISTLICHEN LITERATUR DES 2. JAHRHUNDERTS

a) Justin der Märtyrer

Die Apologeten stehen der jüdischen Theologie ferner, aber auch bei ihnen finden sich Äußerungen, die erst von dem Hintergrund der Tradition von Hab 2, 3 her verständlich sind. Es leuchtet ein, daß sie nicht allzu häufig auftreten. Auch lassen sie ihre Abhängigkeit von Hab 2, 3, die durchweg nur eine mittelbare ist, an sich nicht ohne weiteres erkennen. Die Zeugnisse erweisen sich als indirekte Darbietung oder Weiterbildung der bereits bekannten, geschilderten Sekundärformen der älteren theozentrischen Überlieferung ¹⁾.

Gleich wie im Neuen Testament die Aussage von 'Ausbleiben' und 'Säumen' der Parusie in den Substantiven κατέχων (2. Thess 2) und βραδύτης (2. Petr 3) ihren Ausdruck gefunden hat, so bei Justin in dem Begriff der ἐπιμονή ²⁾. Apol. I, 28 legt er dar, daß der Satan als Oberhaupt aller bösen Dämonen und die von ihm verführten Menschen unweigerlich dem letzten Strafgericht Gottes verfallen werden, wobei er hinsichtlich des dem Augenschein nach nicht gerade drohenden Zeitpunktes bemerkt ³⁾: καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέπω τοῦτο πρᾶξαι τὸν θεὸν διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος γεγένηται.

Nach den bisherigen Ausführungen kann kein Zweifel bestehen, daß mit der Aussage vom 'Aufschub' und 'Noch nicht' des Gerichtstages der wesentliche Gedanke der bekannten Überlieferung verwertet wird ⁴⁾. Wie sehr sich der Autor dieser Tradition verpflichtet weiß,

¹⁾ Bezeichnenderweise finden sich für die Geltung der sogen. staatstheologischen Katechon-Deutung *keine* Hinweise. Bei der offen staatsfreundlichen Haltung der Apologeten (Justin, Apol I, 17; Theoph., Ad Autol. 1, 11; 3, 14) wären solche aber gar nicht so fernliegend. Die Schlußfolgerung liegt uE nahe, daß diese spezifische Form der Katechon-Überlieferung noch nicht entwickelt war.

²⁾ Stephanus, Thesaurus, Bd. IV Sp. 1704: *A Thucydide in malam partem accipitur pro mora, qua quis nimirum in aliquo loco desidens permanet, nec quisquam promouet.*

³⁾ Nach C. Th. Otto, Corp. apologet. I, 1, 1876³, S. 88, 4 f.

⁴⁾ Vgl. bes. oben S. 22. 35 f. 91. Ohne jegliche Ahnung von den Zusammenhängen sieht W. Staerk, Der eschatologische Mythos in der altchristlichen Theologie, ZNW 35, 1936, S. 83 ff. 88, in dem Motiv der ἐπιμονή die Auswirkung 'rein religiöser und sittlicher Vorstellungen' vorliegen — ein nicht befriedigender Interpretationsversuch! Zur Frage der jüdischen Kontakte vgl. auch C. Andresen, Logos und Nomos, 1955 S. 324 ff.

ergibt sich vollends aus der gegebenen Begründung: προγινώσκει γάρ τινες ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας καὶ τινες μηδέπω ἴσως γεννηθέντας. Eine doppelte Ausrichtung ist zu erkennen: einmal die Abhängigkeit von der Lehre R. Eliezers, welche auch 2. Petr 3 Eingang fand: Gott, der sein Kommen zum Gericht hinausschiebt, will den Menschen Raum zur Buße geben ¹⁾. Dann das Aufklingen jenes gleichfalls typisch jüdischen Gedankens, welcher die Verschiebung des Endtermins auf Grund der noch nicht zum Leben erweckten Menschenseelen annimmt. Der Messias kommt solange nicht, als der Guph, die Seelenkammer, nicht geleert ist ²⁾. Bezüglich beider Vorstellungen über Ursachen der Verzögerung steht fest, daß sie unmittelbar im Zusammenhang mit der Tradition von Hab 2, 3 ihren Weg genommen haben.

Über unsere überlieferungsgeschichtlich zutreffende Wertung der Aussage braucht somit kein weiteres Wort verloren werden. Das Zeugnis Justins muß als ein christlicher Ableger jener jüdischen Lehre verstanden werden, die wenige Jahrzehnte vorher bei IV. Esra und syr Apoc Bar ihren Einfluß zu entfalten begann ³⁾ und die in der amoräischen Zeit in der Diskussion um das חט (Jes 56, 17) besondere Bevorzugung erlangt hat. Letztere ausgeprägte Form der Auseinandersetzung ist allem Anschein nach Justin noch unbekannt ⁴⁾.

Auf eine gewisse Verbreitung deutet allerdings auch das Zeugnis der Ps.-Clementinen. Petrus führt (Rec. III, 26) zur Verteidigung der Freiheit der menschlichen Seelen gegenüber Simon aus: 'Hätte sie Gott nur gut erschaffen, so würde die Gerechtigkeit kein Verdienst sein, weil wir dann aus Notwendigkeit gerecht wären. Deshalb steht auch diese Welt länger (*prolixioribus temporibus!*), als es sonst der Fall sein würde, weil eine bestimmte Zahl guter Seelen auf Erden gewesen sein muß, bevor die Seligkeit beginnt'. Mit anderen Worten: die himmlischen Seelenkammern müssen erst noch geleert sein.

Selbst in der Apoc Joh 6, 9 ff. (5. Siegelvision) begegnen Grundzüge dieser Tradition, wenn auch in grundlegend abgewandelter Gestalt. Hinter der Ungeduld der Seelen unter dem himmlischen Altar ('Wie lange noch?') erhebt sich das von der Kirche des Apokalyptikers empfundene Problem der Endverzögerung. Die Lösung lautet: die heimgegangenen Märtyrer müssen 'noch eine kleine Zeit' ruhen, weil die von Gott ausersehene Zahl frommer Bekenner noch nicht voll ist. Der neue Geist hinter den traditionellen Elementen ist unverkennbar.

In dem obigen Zeugnis spricht der Apologet von dem μηδέπω des Endes, ein nahezu technischer Begriff, welcher nicht selten seiner lakonischen Kürze wegen für das Anstehen des Endgerichts bzw.

¹⁾ Vgl. oben S. 23 ff. 90 ff.

²⁾ Vgl. oben S. 40 ff.

³⁾ Vgl. oben S. 43 ff. (vgl. IV. Esra III, 18, 1; Syr. Apoc Bar V, 2, 9; III, 4, 4 f.

⁴⁾ Diese wichtigen traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge sind bis jetzt noch nicht gewürdigt worden. Als Beispiele für die übliche Betrachtungsweise genügt es, auf B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, ZKG 58, 1939, S. 1 ff. 64 ff., zu verweisen, der diese Gedanken für originales Gut des Apologeten hält.

der Enderlösung bevorzugt verwendet wurde. Dem ἔτι μικρόν (Hebr 10, 37 u.a.) ähnlich, gehört er zur Tradition und könnte seinen Ursprung in Hab 2, 3a selbst haben. Jedenfalls ist er ein wiederholt überlieferter Teil des Terminmotivs ¹⁾.

Wie entschieden sich Justin die Beweisführung im Sinne der Tradition zu eigen gemacht hat, geht aus einigen weiteren Äußerungen hervor. Als Apologet hat er für die Brauchbarkeit einer solchen Argumentation eine gutes Auge. So heißt es Apol II, 7 ²⁾: ἐπιμένει θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι. 'Um des Samens des Christentums willen' handle Gott geduldig und verzögere er das Ende. Möglicherweise denkt er mit dieser nicht ganz klaren Wendung, wie an anderer Stelle, an die zu Tugend und Glauben prädestinierten Seelen ³⁾. Entsprechend dem vorher genannten Zeugnis betont der Apologet, daß dann die bösen Engel, Dämonen und Menschen ihr Ende finden werden. Wenn er im folgenden die Lehre vom Weltbrand gegen die profanen philosophischen Vorstellungen vom Weltuntergang abgrenzt und an die Sintflut als Typus für das furchtbare göttliche Gericht erinnert, so sind das Ausführungen, die an dem 2. Petr-Brief geschult sein könnten. Sicher ist dies freilich keineswegs. Ebenso können beide unabhängig voneinander aus ein und derselben eigentümlichen jüdischen Tradition schöpfen ⁴⁾. Daß Justin solche Beziehungen nützen konnte, geht aus seinem Dial. c. Tryph. überzeugend hervor, und nicht nur aus ihm allein ⁵⁾.

Für den Sprachgebrauch Justins ist abschließend noch ein wichtiger Hinweis zu geben! Das zur Erkennung der Tradition aufschlußreiche Verbum ἐπιμένειν ist, soweit wir zu erkennen vermögen, eine völlig sachgemäße Wiedergabe des מָהַ Hithp., welches in Hab 2, 3 als Synonym zu אָהַר Pi. begegnet ⁶⁾.

¹⁾ Vgl. oben S. 84 ff.; unten S. 142 ff.

²⁾ Otto, a.a.O. S. 216, 8 ff.

³⁾ Vgl. etwa auch Tert., De exh. cast. 6 (*seminarium generis*). H. Veil, Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, 1894, S. 47, übersetzt: 'um des Wachstums der Christenheit willen' (vgl. auch seine Begründung S. 122). Doch liegt zu einer solchen freien Wiedergabe der Wendung τὸ σπέρμα τῶν χριστιανῶν kein zwingender Grund vor, vor allem, da Justin mit dem Begriff des 'Samens' von seiner (Seelen- und) Logoslehre her eigentümliche Vorstellungen verbindet (vgl. B. Seeberg, a.a.O. S. 64 f. Anm. 102). Ihre nähere Erhellung bei C. Andresen, Justin u. der mittl. Platonismus, ZNW 44, 1952/53 S. 159 ff. 169 ff. 169 ff.; ders., Logos und Nomos S. 335 ff. 368.

⁴⁾ Vgl. oben S. 97 Anm. 5 — Zur Zeit Justins war diese Überlieferung schon in der Synagoge verbreitet.

⁵⁾ Vgl. dazu H. Veil, a.a.O. S. XVI ff.

⁶⁾ Hatch-Redpath, Concordance I S. 525c (s. Ex 12, 39 MT/LXX!).

Apol I, 45 erscheint zur Begründung des 'Noch-nicht' jene für die Tradition charakteristische Aussage von den noch nicht ins Leben gerufenen Seelen klar belegt. Die Zahl all derer, welche Gott als gut und tugendhaft vorauserkant hat, ist noch nicht voll ($\delta\iota\ \omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\pi\omega\ \tau\eta\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\nu$ ¹⁾ $\pi\epsilon\pi\omicron\lambda\eta\tau\alpha\iota$ ²⁾). In dem eingangs genannten Zeugnis ist dieser Gedanke nicht mit dieser Schärfe hervorgehoben (vgl. aber $\pi\rho\omicron\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$).

Ob das Vb. $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ (!) in diesen Ausführungen nicht sogar für eine engere Abhängigkeit von der Aufhalt-Tradition jüdischer Prägung spricht? Oder liegt eine Reminiszenz an 2. Thess 2 vor? ³⁾ Letzteres wohl kaum bzw. doch nur mittelbar, insofern die Grundlage der hier zur Geltung gekommenen Überlieferung die gleiche sein dürfte. Wir vergegenwärtigen uns den Text:

„Daß aber Gott der Allvater Christus nach seiner Auferweckung vor den Toten in den Himmel aufnehmen und dort *zurückhalten* werde, bis ($\kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu\ \xi\omega\varsigma$) er die ihm feindlichen Dämonen niedergeschlagen habe und voll sei die Zahl derjenigen, die er als gut und tugendhaft vorauserkant, . . . darüber hört die Worte des Propheten David (sc. Ps. 110, 1 ff.)“.

Der Tatbestand bleibt, daß die hier verarbeitete Idee von dem im Himmel von Gott 'zurückgehaltenen' ('aufbewahrten' ?) Christus (bis zur Besiegung der feindlichen Dämonen und bis zur Vollendung der Zahl der Frommen) auch in der jüdischen Aufhalt-Tradition ihren festen Platz hat ⁴⁾. Dem 'Samaritaner' Justin ist sie, scheint doch auch ihre Verflechtung mit der essenischen Apokalyptik eindeutig zu sein, durchaus zuzutragen. Wenn weiter der übergeordnete Gesichtspunkt vorherrscht, es entspreche dem 'Ratschluß' Gottes, so ist die Übereinstimmung mit der erarbeiteten Überlieferung eigentlich eine völlige. Das Zeugnis ist besonders bemerkenswert, als es expressis verbis besagt, daß nach Justinscher (d.h. doch wohl: judenchristlicher) Ansicht die Zeit seit Tod und Erhöhung Christi unter dem Aspekt des 'Verzugs' gesehen wird.

Abgewandelt klingt der Topos ein weiteres Mal Dial. c. Tryph. 39, 2 auf, wo im Anschluß an 1. Kg 19, 10.18 die typische, ebenfalls auf der Ebene der Tradition von Hab 2, 3 liegende Vorstellung zum Ausdruck gebracht ist ⁵⁾: "Gleich wie Gott damals um jener Siebentausend willen seinen Zorn zurückhielt ($\tau\eta\nu\ \acute{\omicron}\rho\gamma\eta\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\phi\epsilon\rho\epsilon$), ebenso ließ bzw. läßt er auch jetzt noch nicht sein Gericht kommen

¹⁾ Die Konjekturen $\acute{\epsilon}\chi\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ ist nicht haltbar (s. Otto, Veil, geg. Rauschen BKV).

²⁾ Otto, a.a.O. S. 126, 11 ff

³⁾ Für Justins Vertrautheit mit diesem Schriftwort könnte Dial. c. Tr. 116 (Otto S. 414, 7 ff.) sprechen.

⁴⁾ Vgl. die jüd. Parallelen oben S. 24 f. Sehr spät, aber traditionsverwand sind die Vorstellungen über die zur Endzeit 'zurückgehaltenen' Bußpropheten Elias und Henoch im Zochar (zu Leviticus): *in supernis detinentur, et consistunt coram deo, donec hic eisdem demittat.*

⁵⁾ Otto, a.a.O. I, 2, 1877^a, S. 132, 11 ff.

(οὐδέπω), da er weiß, daß es noch täglich solche gibt, die Jünger seines Christus werden und den Weg des Irrtums verlassen". Der Aufschub, als feste Tatsache bereits hingenommen, wird mit derselben Begründung wie oben, wo Justin auf den 'Samen des Christentums' verweist, erklärt. Ein bezeichnender Gedankengang! Der Blick des Apologeten geht (anders als im Neuen Testament!) weg vom alternden, vergehenden Äon hin auf die noch durchaus hoffnungsvolle Zukunft der christlichen Kirche. Er sieht darin für Gott das Hindernis, das Ende jetzt schon kommen zu lassen — zweifellos ein Standpunkt, welcher die Naherwartung aufzugeben beginnt¹⁾. Die Gemeinde fängt an, sich in dieser Welt einzurichten. Ihr 'Herr' ist primär der 'Erhöhte' und erst sekundär der 'Wiederkommende'. In der ältesten Gemeinde lag der Schwerpunkt umgekehrt.

Man könnte noch einen Unterschied zu dem ersten Zeugnis herausarbeiten, demzufolge Justin die Verschiebung des Gerichtes wegen des Menschengeschlechtes überhaupt geschehen läßt. Im letzteren Fall denkt er dagegen *nur* an die Auserwählten. Aber der Abstand beider Zeugnisse ist wohl nicht so erheblich. Schließlich sind für eine optimistische Betrachtung die bußfertigen Heiden die künftigen Glieder der Kirche. Und Justin war hinsichtlich der missionarischen Lage der Kirche seiner Zeit Optimist²⁾.

b) *Aristides*

Schon vor Justin verfaßte der Philosoph Aristides aus Athen eine Schutzschrift, die vermutlich an die Adresse Kaiser Hadrians gerichtet war³⁾. Auch er verleiht darin der Überzeugung Ausdruck: „Und nicht ist es mir zweifelhaft, daß wegen des Flehens der Christen die Welt (fort)besteht" (16, 6)⁴⁾. Daß hier schon die genannten Zeugnisse Justins einen Vorläufer haben, scheint klar. So beiläufig die Notiz auch anmutet, sie gehört in unseren Zusammenhang hinein und J. Geffcken dürfte ihren bedeutsamen Hintergrund richtig erkannt haben:⁵⁾ „Die Christen schützen die Welt vor dem nahenden Gericht, um ihretwillen verschiebt Gott die Vernichtung, eine

¹⁾ Eine wertvolle größere Darstellung der eschatologischen Konzeption bietet E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 1923, S. 279 ff.

²⁾ Dial. c. Tr. 130. 118: 'Durch Gottes Vorsehung sind die Heiden der Erbschaft gewürdigt worden'. Vgl. B. Seeberg, a.a.O. S. 53 ff.

³⁾ B. Altaner, *Patrologie*, 1958⁵, S. 94. Für Antoninus Pius als Adressaten entscheiden sich J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 1907, und R. Seeberg, *Der Apologet Aristides*, 1894.

⁴⁾ R. Seeberg, a.a.O. S. 60, 5 f.

⁵⁾ J. Geffcken, a.a.O. S. 94. Den Traditionszusammenhang zwischen Aristides und Justin, *Apol. I*, 28 (oben S. 121 f.), dürfte schon H. Veil, a.a.O. S. 122, gesehen haben. Über die Geschichtstheologie Justins vgl. C. Andresen, *Logos und Nomos* S. 343 f.

Anschauung, hervorgegangen aus der wieder und wieder nicht eingetroffenen Prophezeiung vom unmittelbar bevorstehenden Jüngsten Tage". Wir können dem hinzufügen: Es handelt sich zweifellos nicht um eine erst eigenständig von den Christen und ihrer Problematik der Parusieverzögerung entwickelten Anschauung, um eine christliche Notlösung, sondern um ältestes Gut, bereits seit Jahrhunderten im Rahmen der Geschichte von Hab 2, 3 überliefert und als Lehrtradition gefestigt. Ob und wie weit sich Aristides dessen in diesem Zusammenhang bewußt war, ist natürlich fraglich. Man wird sehr vorsichtig urteilen müssen. Dennoch bleibt der Wert des Zeugnisses für die Erfassung des Umfangs und der Gestalt der Überlieferung bestehen.

c) *Der Zweite Klemensbrief*

Dem Zeugnis des Aristides gesellen sich noch einige weitere Texte hinzu.

In 12. cp. des 2. Klem-Briefes wird offensichtlich im Kampf gegen die allgemein vorherrschende müde Erwartung ausgeführt, daß das Reich Gottes 'zu jeder Zeit', genauer 'stündlich' (καθ' ὥραν), erwartet werden muß, 'da wir ja den Tag der Erscheinung Gottes nicht kennen'.

Diesem gut neutestamentlichen Argument tritt aber noch ein anderes reichlich befremdliches zur Seite. Mit zum Teil apokrypher Jesusüberlieferung ¹⁾ stellt der Verfasser seinen Lesern das hohe Ideal der geschlechtlichen Askese und Ehelosigkeit vor Augen, dem sie nachstreben sollen. Haben sie es erreicht, dann wird das Kommen des Reiches gewiß eintreten. Mit einem, dem Herrn zugeschriebenen Satz wird diese (auch für das monastische Essenertum anzunehmende) Überzeugung (vgl. oben S. 43 f; Philo, De vita cont. § 87 ff.) bekräftigt: ταῦτα ὁμῶν ποιούντων ἐλεύσεται ἡ βασιλεία τοῦ πατρὸς μου. Letztere Bedingung, die ohne Zweifel mit der obigen auf dem Überraschungsmoment gründenden Aussage konkurriert, im Grunde zu ihr sogar im Widerspruch steht, wird im folgenden durch die Mahnung zur Buße noch eindringlicher gestaltet: ἀδελφοὶ οὖν, ἤδη ποτὲ μετανοήσωμεν.

Schon G. Kittel ²⁾ hat hierzu mit Recht angemerkt, daß der Appell

¹⁾ Über das aller Wahrscheinlichkeit nach dem Ägypterevangelium entstammende Logion (cp. 12, 2) vgl. A. v. Harnack, Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 1, Chronologie, 1897, S. 618 f. 615.

²⁾ G. Kittel, Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter, ZNW 43, 1949/50 S. 54 ff. 77. Wohin ihre Anwendung geführt hat, zeigt Hipp., Comm. in Dan. IV, 19, 7.

offensichtlich im Blick auf das Ende ergeht, und daß sein eigentlicher Zweck ist, durch die geforderte universale Buße, die Bahn für das Ende frei zu machen. Über die Ursprünge dieses Denkens äußert er sich: „Man kann sogar sehr nachdrücklich die Frage aufwerfen, ob nicht die ganze Verhältnissetzung zwischen Buße und Eschatologie geradezu aus der Verlegenheit über das Nichtkommen des Endes entstanden ist“. Mit bewundernswertem Scharfsinn ahnt der Ausleger die richtigen Zusammenhänge. Wir können seine Ausführungen nur noch dahingehend vertiefen, daß nach Resultat unserer bisherigen Untersuchung, das in der apostolischen Väterliteratur sich so breit abzeichnende Bußmotiv nicht nur eine Parallelerscheinung zum Judentum dieser Zeit darstellt, sondern in ihm sogar eigentlich zu Hause ist. Mit nur geringer Phasenverschiebung zeichnet sich allerdings im frühen Christentum die Geltung derselben Lösung ab, wie bei den in ihrer Messiaserwartung getäuschten Rabbinen und Apokalyptikern. Der fragwürdig gewordenen Erwartung wird durch Vorschalten der Bußforderung wieder auf die Höhe geholfen¹⁾. Letztere gilt, worauf zu achten ist, nicht etwa den Heiden, den Ungläubigen, sondern den getauften Christen, den auserwählten Frommen²⁾. Die grundsätzliche Übereinstimmung mit R. Eliezer, der die Buße seines Volkes fordert, eine Übereinstimmung, die wir oben schon für 2. Petr 3 hervorheben mußten, ist zu würdigen.

Der bemerkenswerte Einfluß jüdischer Kategorien auf diesem Sektor kann auch durch Barn. 4, 3 beleuchtet werden. Charakteristische Einzelzüge des von uns unter dem Überraschungsmotiv zusammengefaßten Lehrkomplexes, wie sie die Verzögerungsproblematik seit alters begleiten, sind hier offen auf eine Quelle zurückgeführt: 'Das vollkommene Ärgernis ist *nabe* gekommen (ἤγγικεν), von dem in der Schrift steht, wie *Henoch* sagt. Dazu nämlich hat der Herr die Zeiten und die Tage *abgekürzt* (συντέμνηκεν τοὺς καιροὺς καὶ τὰς ἡμέρας), damit sein Geliebter sich *beeile* (ταχύνῃ) und zu seinem Erbe gelange' (vgl. oben S. 35).

d) *Der Hirt des Hermas*

Wie 2. Klem fordert der Hirt des Hermas mit seltener Entschiedenheit eine umfassende kirchliche Bußbewegung³⁾. Sehen wir richtig, so ruht diese Haltung mit ihrer ganzen Einseitigkeit auf der Tatsache

¹⁾ Daß die Überlegung speziell auf Grund von 2. Petr 3, 9 gebildet ist, läßt sich nicht behaupten. Schließlich vermissen wir die nötigen Hinweise für eine engere Berührung.

²⁾ Vgl. 2. Klem 13, 1 ff. — Anders noch Röm 2, 4!

³⁾ Zur Sache vgl. G. Kittel, a.a.O. S. 78 ff. Nicht erreichbar: F. W. Young, *The Sheperd of Hermas. A Study of his Concept of Repentance*, Diss. Duke-Univ. 1946.

des zu seiner Zeit besonders schmerzlich empfundenen Noch-nicht der Parusie.

Vis III, 8,9 heißt es: „Ich fragte auch wegen der Zeitpunkte (καιρῶν), ob die συντέλεια schon da sei? Da schrie sie (die Frau) laut auf und rief: 'Du unverständiger Mensch, siehst du nicht, daß an dem Turme noch gebaut wird? Erst wenn der Turm fertig da steht, kommt das Ende' (τέλος)“. Dieser Gedanke erinnert an Justin, der den Jüngsten Tag wegen des kurzen Bestehens der Kirche für noch ferne erklärt.

Sim X, 4, 4 wird die Frage nach dem Grund des Ausstehens der Parusie in etwas anderer Weise beantwortet: „Wer immer von euch (Güter) vom Herrn empfangen hat, der verrichte gute Werke, damit nicht, wenn ihr lange zögert, der Bau des Turmes nicht vollendet wird. Denn euretwegen wurde der Bau unterbrochen“. Buße und gute Werke — das sind auch die Forderungen, bei denen das Judentum des 2. Jhdts. Zuflucht sucht, um mit dem Problem des Ausbleibens der messianischen Erlösung fertig zu werden ¹⁾.

Joma 86 b bietet als Ausspruch R. Joses des Galiläers (um 110) ²⁾: 'Groß ist die Buße; denn sie bringt die (messianische) Erlösung herbei'. Nach BB 10a Bar lehrte R. Jehuda (um 150): 'Groß ist die Wohltätigkeit, denn sie nähert die Erlösung, vgl. Jes 56, 1'. Rab (gest. 247) vertrat den Standpunkt: 'Es hängt von der Buße und guten Werken ab'.

Man wird mit G. Kittel ³⁾ zu dem Schluß genötigt, daß solche Ausführungen im Raum der Kirche schon lange nicht mehr von der ursprünglichen Naherwartung getragen werden, daß sie womöglich sogar als ein Ausdruck der Reserve ihr gegenüber zu bewerten sind. M. Werner ⁴⁾ deckt eine letzte Schicht auf, wenn er bemerkt, daß die Parusieverzögerung die ursprüngliche eschatologische Grundauffassung des Todes und der Auferstehung Jesu in Frage stellte. 'Wer in den Generationen der Gläubigen des nachapostolischen Zeitalters noch deutlich diesen ursprünglichen Zusammenhang . . . vor Augen hatte, für dessen Glauben mußte die Problematik der Parusieverzögerung mehr oder weniger katastrophal werden'. Das Drängen auf Buße ist zu einem 'eschatologischen Rest' geworden (vgl. auch Sim V, 5, 3; VIII, 8, 3), um womöglich doch noch die Wahrheit der alten Ansicht behaupten zu können. ⁵⁾ In mannigfacher Gestalt finden sich Spuren dieser zerbröckelnden Hoffnung auch sonst im Schrifttum der nachapostolischen Zeit, wobei gewisse Fäden in mehr oder wenig gelockerter Form zur dargestellten Überlieferung hinführen mögen ⁶⁾.

¹⁾ Zahlreiche Belege bei Str. B. I S. 599 f.

²⁾ So ist zu lesen an Stelle von R. Jonathan, vgl. W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, Bd. I, 1884, S. 369 (Anm. 3); Str. B. I S. 599.

³⁾ G. Kittel, a.a.O. S. 81.

⁴⁾ M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1953², S. 115.

⁵⁾ Vgl. auch Vis II, 3, 4: „Nahe ist der Herr denen, die sich bekehren, wie geschrieben steht bei Eldad und Modad“. Sim VIII, 9, 4: „Der Tod ist nahe denen, die keine Buße tun“.

⁶⁾ Zur Sache vgl. auch F.-H. Kettler, Enderwartung und himmlischer Stufenbau

Hermas Sim VIII, 8, 11, 1 ff. setzt die 'Langmut Gottes' zu der von dem Menschen geforderten μετάνοια in Beziehung. Ähnlich hören wir Clem. hom. 16, 20 ¹⁾: μακροθυμεῖ καὶ εἰς μετάνοιαν καλεῖ. Ignatius erklärt (Ad Eph 11, 1): „Die letzten Zeiten sind da, deshalb wollen wir auf der Hut sein und Furcht haben vor Gottes Langmut, daß sie uns nicht zum Gerichte werde“.

Zusammenfassend wird man auch für 2. Klem und Hermas behaupten können, daß sich bei ihnen Spuren der bekannten Überlieferung finden lassen, welche die auf breiter Linie feststellbare Abhängigkeit der jungen Kirche von der anthropozentrischen מַעֲשֵׂב־Lehre des zeitgenössischen Judentums zu erkennen geben. Dieser eindeutige Tatbestand erlaubt, die Darstellung M. Werners zu erweitern.

e) Berechnungen auf Grund der Noah-Typologie

Im 2. Jahrhundert finden sich Äußerungen wie diese: ²⁾ 'Wenn es nicht geschehen wird, wie ich gesagt habe, so glaubet fortan auch der Schrift nicht, sondern tue ein jeder von euch, wie er will' (Hippolyt, Comm. in Dan IV, 18, 1 ff.). Die konsequent-eschatologische Darstellung führt die hier unzweideutig belegte Problematik auf die ausbleibende Parusie als solche zurück. Das kann man natürlich tun, nur muß zugleich eine nähere historische Ortsbestimmung vorgenommen werden. Sie ergibt, daß sich die christliche Naherwartung dieser Zeit fast ausnahmslos die zeitgenössische anthropozentrische Orientierung des Judentums zu eigen gemacht hat, wonach die durch Gottes Langmut geschenkte Bußfrist das Ende hinausschiebt, jedoch in Kürze abläuft. Diese Schau war wie geschaffen für Berechnungen, gibt sich dazu klar als Ersatz der theonomen Betrachtungsweise, was die rabbinische Auseinandersetzung beweist, zu erkennen. Liegt nicht hier der eigentliche Grund für die ausgesprochene Krisenstimmung verborgen? Sollte es bloßer Zufall sein, daß jene kritischen Stimmen ausgerechnet hier ihren Platz haben?

Das Recht dieser Frage läßt sich unschwer erweisen. Alle krassen Äußerungen enttäuschter Naherwartung des 2. Jahrhunderts scheinen eine auf der *Noah-Christus-Typologie* ³⁾ beruhende Enddatierung vorauszusetzen ⁴⁾, derzufolge wie einst bei Ankündigung der Sintflut eine Frist

im Kirchenbegriff des nachapostolischen Zeitalters, ThLZ 79, 1954, Sp. 385 ff. 387. Die Qumran-Kontakte dürfte J.-P. Audet, Affinités litteraire (II), RevBi 60, 1953 S. 41 ff. 76 ff., überschätzt haben.

¹⁾ ed. B. Rehm, GCS 42, 1953, S. 227, 27.

²⁾ M. Werner, a.a.O. S. 105 ff.

³⁾ Zu ihrer Bedeutung vgl. S. 97 A 5.

⁴⁾ Vgl. zB auch Test. Adam 3, 14-17: 'Denn unser Herr wird Mensch werden und am Ende der Zeiten einen Leib aus einer heiligen Jungfrau annehmen — Du hast gehört, mein Sohn Seth, daß eine Sintflut kommt, die die ganze Erde ab-

von 120 Jahren gewährt ist (nach Gen 6, 3). Die Zeitspanne wurde zu 30 und 50 (vielleicht auch 70), den angenommenen ungefähren Terminen des Wirkens und Sterbens Jesu (bzw. dem des Untergangs von Jerusalem) addiert, so daß sich 150 und 170 n. Chr. (bzw. 190) als Zeitpunkt der Wiederkunft Christi ergeben. Eine für damalige Verhältnisse überaus überzeugend wirkende Rechnung, bedenkt man wie ernst die Noahtypologie genommen wurde! Hier ist man auf dem Grund des jüdischen Lehrsatzes, die gewährte 'Buße' halte das Ende eine bestimmte Frist noch auf, konsequenterweise in ein auswegloses Dilemma geraten¹⁾.

Ein solcher Hintergrund läßt sich womöglich schon für 2. Petr 3, 8 f. vermuten, eine Stelle, deren Zusammenhang Noahtypologie und Bußmotivik bestimmen (2, 5; 3, 6). Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit kann sie für die *Epistola apostolorum*, in der expressis verbis vom Vollwerden eines Zeitraums von 120 Jahren gesprochen wird²⁾, behauptet werden. Nicht anders dürfte es mit der Erwartung der Montanisten stehen, die sich ganz auf den berechenbaren Zeitraum konzentriert hat. Für sie lag eine solche Berechnung besonders nahe, denn unter jüdischem Einfluß war die Lokalisierung der Noahsage auf Phrygien vorgenommen worden³⁾. Julius Africanus⁴⁾ weiß von einigen zu berichten, daß sie den Berg Ararat in Phrygien (!) gesucht haben. Und selbst noch Isodad (zu Gen 7, 16) verleiht einer Überlieferung Ausdruck, wonach in Apamea die Planken der Arche erhalten sein sollen. Die entscheidenden erlösungbringenden Ereignisse der Endzeit wurden natürlich gleichfalls auf dieses Gebiet verlegt. 'Phrygien, du wirst wieder zuerst aus der Fläche des Wassers tauchen empor und zuerst ernähren anderer Menschen neu beginnend Geschlecht, wirst sein die Mutter von allen' — so in noahtypologisch-apokalyptischer Durchsichtigkeit tatsächlich Orac Sib I, 196 ff. (vgl. auch I, 261 ff.). Es ist nicht ausgeschlossen, daß jenen bei Hippolyt (*Comm. in Dan IV*, 18, 1 ff. 19, 1 ff.) berichteten krassen Fällen enttäuschter Parusieerwartung die gleiche naheliegende Berechnung zugrundegelegt war. Sie hatten sich 'vorlängst', also etwa 170 bis 190 n. Chr. in Syrien und Pontus abgespielt.

Die beherrschende Stellung der Noahsymbolik (schon für Qumran und erst recht für die essenischen Apokalypsen wie Henoch konstitutiv!) läßt sich besonders eindrucksvoll daran ersehen, daß für diesen kritischen

wäscht wegen der Sünde der Töchter Kains (Taufsymbolik!) . . . Und nach der Sintflut dauert diese Welt noch 2000 Jahre; hernach kommt das Ende dieser Welt'. Jüdische Parallelen bei Str. B. IV, 2 S. 989 ff.

¹⁾ Vgl. auch M. Werner, *Entstehung*, S. 83 ff., der freilich nicht herausstellt, daß es sich hier um einen eigentümlichen Prozeß handelt, bei dem die ursprüngliche theonome Erwartung abgebaut wird.

²⁾ *Ep. apost. Kopt. IX*, 13. — Zur Ursprünglichkeit der Zahl 120 vgl. H. Lietzmann, *Rez.*, ZNW 20, 1921, S. 173 ff.; zur Abhängigkeit von Gen 6, 3 vgl. J. Delazer, *De tempore compositionis E. ap.*, *Antonianum* 4, 1929, S. 257 ff. 287 ff. bes. S. 422. Eigene, bestätigende Beobachtungen hierzu im folg.

³⁾ E. Schürer III S. 18.

⁴⁾ M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae*, Bd. II, 1846, S. 243.

Zeitraum Münzprägungen aus Apamea Kibotos in Phrygien datieren ¹⁾, die Noah und seine Frau zeigen, wie sie aus der Arche steigen. Die Vermutung, daß hier Auswirkungen einer eschatologischen Stimmung vorliegen, gleich der der montanistischen Erwartung dieser Zeit und dieses Gebiets, erscheint angebracht ²⁾. Die altsyrische Überlieferung lehrt, daß noch zu ihrer Zeit Gen 6, 3 in dem dargelegten Sinne als Dictum probans galt. In der 'Unterweisung von der Buße' (hom. VII, 3) führt Afrahat aus: 'Und *auch* dem Geschlecht in den Tagen Noahs gab er 120 Jahre Frist zur Buße, und sie wollten sich nicht bekehren. Und da 120 Jahre erfüllt waren, vertilgte er sie' ³⁾.

Der Abstand dieser Versuche von der älteren theonomen Betrachtungsweise bedarf keiner weiteren Erörterung. Hier wird deutlich, daß allem Anschein nach die anthropozentrische Verkehrung der Terminfrage — weniger diese selbst — die *akute* Krise heraufbeschwor und daß das Aufgeben der theonomen Sicherung, eines vielleicht Jesus-genuinen mit Sicherheit aber urchristlichen Axioms, den eigentlichen Abfall bezeichnet. Indessen setzt anscheinend auch dieses noahypologische Schema (wie oben S. 124 und bes. unten S. 200 ff. 283 ff.) voraus, daß der Anbruch der messianischen Zeit eigentlich schon mit dem Todespassa Jesu hätte geschehen müssen.

3. DIE TRADITIONSTYPEN TERTULLIANS

a) Überblick

Aristides und vor allem Justin lassen eine verhältnismäßig festumrissene Vorstellung vom '*Verzögern* des Endes' erkennen.

Derselbe Gedanke ist auch ein integrierender Bestandteil der Endgeschichtstheologie Tertullians. Man muß sehen, daß seine frühen Aussagen, soweit sie den Begriff der *mora finis* betreffen, die freigelegte

¹⁾ V. Schulze, Altchristl. Städte und Landschaften, II. Kleinasien, 1922, S. 450 ff.

²⁾ H. Kraft, Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus, ThZ 11, 1955, 249 ff. 260: 'Auch so ist es auffällig, daß immer die zwei Orte Pepuza und Thymion als Zentrum des Montanismus genannt werden. Warum zwei und nicht einer? Wenn die Archäologen die Lage der Orte richtig bestimmt haben, dann befindet sich zwischen beiden der 'große und hohe Berg', auf dem man die Offenbarung der Himmelsstadt erwartete. Sie ist das Kernstück der prophetischen Erwartung'.

³⁾ Vgl. auch Afrahat, hom. II, 8. (zit. oben S. 95 f.). hom. XIV, 5; Cyrill v. Jer., kat. 2, 8: 'Es war im 500. Jahre, daß Gott die Drohung aussprach, aber erst im 600. Jahre ließ er die Überschwemmung über das Land kommen. Wie du siehst, war die Liebe Gottes zu den Menschen so groß, daß sie sich auf 100 Jahre ausdehnte . . . er verschob es (das Gericht) in der Absicht, Gelegenheit zur Buße zu geben'.

ältere Überlieferung fortsetzen. Die bisherigen Arbeiten hierüber lassen dies durchweg außer acht, was zu einer falschen Einschätzung der gleichfalls bei ihm vorfindbaren staats theologischen Auslegung von 2. Thess 2, 6 f. führt.

Auf Grund unserer Untersuchung steht fest, daß sowohl die Aussage von der *mora finis* als auch das Schriftwort 2. Thess 2, 6 f. mit dem Katechon-Begriff überlieferungsgeschichtlich eine Variation von Hab 2, 3 darstellen. Freilich wußte man zur Zeit Tertullians wahrscheinlich nicht mehr von den Beziehungen, die beide Gedankenkreise sprach- und ideengeschichtlich miteinander verbanden. Es ist nur allzu verständlich, denn zumindest hebräische Kenntnisse wären notwendig gewesen und vor allem ein tiefer gehendes Wissen um die jahrhundertealte Bedeutung des Schriftwortes Hab 2, 3. Schon für die Heidenchristen Justin und Aristides gilt, daß bei ihnen die Lehre von der *mora finis* auffallend isoliert dasteht. Daß ebenso Tertullian die Kenntnis der Zusammenhänge mangelt, ist eine begründete Vermutung. Je größer der Abstand vom Judentum wurde, umso unwahrscheinlicher ist dieses Wissen.

Bei Tertullian finden sich neben der Aussage von der *mora finis* als solche aber auch Gedanken über das Verhältnis von *mora finis* und römischem Staat, finden sich schließlich Bemühungen zum Verständnis von 2. Thess 2, 6 f., wobei bekanntlich Katechon und Staat miteinander identifiziert werden. Da in allen Fällen das Problem der Parusieverzögerung bzw. das des ausstehenden Gerichtstages zugrundeliegt, wird äußerlich eigentlich schon angedeutet, daß es sich um verwandtes Material handelt. Indessen ist dabei in Rechnung zu stellen, daß bei Tertullian verschiedene, bereits *eigenständig* gewordene Traditionslinien zusammenfließen.

b) Zeugnisse der griechischen Verzögerungs-Tradition

Die frühesten einschlägigen Äußerungen zur Verzögerungsfrage liegen in seinem Ende 197 n. Chr. verfaßten Apologeticum vor ¹⁾.

Apol 32, 1 legt er den Nachdruck darauf, daß es für den Christen eine besondere Nötigung gebe, für die Kaiser zu beten, 'ja, sogar für den Bestand des Reiches überhaupt und den römischen Staat' ²⁾. Wie aus dem folgenden Zitat hervorgeht, ist der Grund die geschichts-

¹⁾ B. Altaner, a.a.O. S. 133.

²⁾ Übersetzung nach Esser (BKV); Text nach H. Hoppe (CSEL Bd. 69, 1939) S. 81.

theologische Ausnahmestellung des Imperium Romanum: *qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri, et dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus.*

In derselben Schrift klingt der Gedanke cp. 39, 2 noch einmal auf¹⁾: Wir beten auch für die Kaiser, für diejenigen, welche kaiserliche Ämter bekleiden und Machtvollkommenheiten ausüben: *pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis.*

Nach fast allgemeiner Ansicht soll in den Sätzen eine Verwertung 2. Thess 2, 6 f. vorliegen. Demnach zeichne sich schon in diesen frühen Zeugnissen eine Deutung des Katechon auf den römischen Staat ab²⁾. Nicht selten geht man meist noch einen Schritt weiter und nimmt dieses scheinbar älteste belegte Verständnis auch für Paulus selbst in Anspruch³⁾. Die Unzulässigkeit eines solchen Schlusses liegt mit unserer Untersuchung, die für Paulus einen ganz anderen Standpunkt erschlossen hat, auf der Hand. Können aber jene Stellen wenigstens als durch Tertullian vorgenommene, unmittelbare Umschreibung des Inhalts von 2. Thess 2, 6 f. verstanden werden? Wohl nur unter erheblichen Bedenken! Jede ausschließliche Verbindung der Zeugnisse mit dem Schriftwort (außer im weitesten Sinne im Blick auf die darzustellende Überlieferung) erscheint ungerechtfertigt. Wie der Abschnitt *De carnis resurr.* 24 — seine Besprechung folgt unten — zu erkennen gibt, hatte Tertullian einen lateinischen Text vor sich liegen, auf Grund dessen ihm der Bedeutungsinhalt 'Zögern', 'Verschieben' zum Ausdruck des Katechon-Begriffes fernliegen mußte. Er spricht dagegen in einem ziemlich einheitlichen Vokabular von der *mora finis*, von einem *retardari* und *differri* des Endes. Das sind sämtlich Begriffe, die ihrem eigentlichen Inhalt nach aufs beste in die bei Aristides und Justin erkennbare Linie passen, als durch eigene Besinnung über 2. Thess 2, 6 f. erarbeitete Termini aber schwer erklärbar sind⁴⁾. Sie gehören, wenn man sie schon klassifizieren will, eher noch in die von der LXX geformte *χρονίζειν* — Überlieferung hinein, welche sich früh für das

¹⁾ H. Hoppe, a.a.O. S. 19, 6 ff.

²⁾ Vgl. zB K. J. Neumann, Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt, 1902, S. 57; J. Schmid, ThQ 129, 1949, S. 323 ff.; E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 282, u.v.a.

³⁾ Vgl. oben S. 98 A. 3 und 5.

⁴⁾ Die lateinische Übersetzung (Vulgata) bietet Mt 25, 5 und Luk 12, 45 *mora facere*, Hebr 10, 37 und 2. Petr 3, 9 *tardare*.

Christentum als bestimmend erwies, aber nicht in die hebräische Aufenthalt-Tradition¹⁾. Letztere tritt in ihrer typischen Gestalt erst im montanistischen Schrifttum Tertullians hervor (s. im folg.).

Noch ein anderer Gesichtspunkt verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Die Behauptung, die Christen beteten um Aufschub der endzeitlichen Katastrophen, also auch für die Fortdauer Roms, trägt ziemlich unverhüllt tendenziösen Anstrich. Daher wird man sie im Munde Tertullians nicht besonders wörtlich nehmen. Aus einsichtigen Gründen ist ein Gedanke, der — wenn man so will — eigentlich nur zwischen den Zeilen des christlichen Gebetes stand, in das rechte Licht gerückt.

Daß die Verhältnisse in Wirklichkeit in bezeichnender Weise anders lagen, könnte die Ausdrucksweise andeuten: *est et alia maior necessitas orandi . . . scimus*²⁾. Darüber hinaus bezeugt es die Tatsache, daß er in der wenig späteren Abhandlung *De oratione* (198-204) einen geradezu entgegengesetzten Standpunkt einnimmt³⁾. Im Verlauf seiner Auslegung aus der 2. Bitte des Vaterunsers tadelt er, daß Christen um das Fortbestehen der Welt beteten (*protractum quendam saeculi postulant*)⁴⁾. Diese Schrift ist allein für die Gemeinde geschrieben und frei von Apologetik. Insofern dürfte sie die wahre Einstellung Tertullians wiedergeben. Vermutlich aber nicht den Sachverhalt, wie er für die Gemeinde charakteristisch ist, denn in ihren Gebeten scheint tatsächlich die Bitte *pro mora finis* einen Platz besessen zu haben, wobei es sich um eine Fortbildung des in dem Herrenwort Mk 13, 18 niedergelegten Gedankens handeln mochte⁵⁾. Vielleicht schon mit dem Montanismus in Berührung gekommen, gibt sich Tertullian klar als Gegner einer solchen Haltung zu er-

¹⁾ Die hierfür typischen Komposita auf *-tenere* kommen nicht vor! Anders dagegen die jüdisch-lateinischen Zeugnisse, vgl. oben die Zitate S. 27 A. 5, S. 28 A. 3, S. 30 A. 6, S. 37 A. 1.

²⁾ Auch die Wendung *Romanae diuturnitati favemus* dürfte alles andere als die pure, ungefärbte Wahrheit besagen. *diuturnitas*, ein Begriff, dem der Geruch der 'Idolatrie' an sich nicht ohne weiteres anhaftet, verleiht immerhin dem staatsreligiösen Dogma von der *aeternitas Romae* Ausdruck, und dieser Grundsatz paßt wohl doch nicht gut in das Konzept der Gemeinde Tertullians! Der tüchtige Apologet scheint aus der gelegentlichen Bitte *pro mora finis* bzw. der *pro statu saeculi* (Apol. 39, 2; Apol. 32, 1 gleichfalls typisch verändert: *pro omni statu imperii rebusque Romanis*; Acta Acacii 1, 3 dagegen richtiger: *pro statu orbis et mundi*) etwas allzu kräftig Kapital geschlagen zu haben (s.u.).

³⁾ Vgl. B. Altaner, a.a.O. S. 138; P. Quasten, *Patrology* Bd. II, 1950, S. 296 f.

⁴⁾ *De orat.* 5 (ed. Reifferscheid, CSEL Bd. 20, 1890, S. 184, 5 ff.)

⁵⁾ Vgl. unten S. 142 (zu Hipp. Comm. in Dan. IV, 12, 2).

kennen, aus der bekanntlich auch schon sein älterer Kollege Aristides Vorteile ziehen wollte.

Aber das scheint doch nur ein gelegentlicher momentaner Lichtblick des kritischen Geistes gewesen zu sein, ein Lichtblick, welcher ihm von der Schrift her aufgenötigt wurde. Wenn immer es Vorteil versprach, trug er bedenkenlos wie die anderen vor: *dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus*.

c) *Die staatstheologische Umprägung des (jüdisch-paulinischen) Katechon-Begriffs*

Eine Auslegung speziell von 2. Thess 2, 6 f. liegt diesen Zeugnissen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zugrunde. In ihnen ist nur die Vorstellung verarbeitet, daß es eine Verzögerung gibt, nicht aber der Wortlaut 2. Thess 2, 6 f. Man kann ebenso gut annehmen, daß die Aussage *clausulam saeculi . . . Romani imperii commeatu scimus retardari* allein auf Grund einer an Dan 2 und 7 ausgerichteten Geschichtsbetrachtung zustande kam, wobei sich der Sprachgebrauch an die herkömmliche Diktion anschloß. Daß diese Möglichkeit nächstliegend ist, veranschaulicht Hippolyt, der in seiner Schrift 'Über den Antichristen' von den genannten Schriftabschnitten her zur gleichen Beurteilung der endzeitlichen Funktion des römischen Weltreiches gelangt ¹⁾.

Nun besteht aber kein Zweifel, daß Tertullian die Deutung von 2. Thess 2, 6 f. auf den Staat tatsächlich kannte und sich selbst zu eigen gemacht hat. Es geht aus *De carnis resurr.* 24 hervor, einer Darlegung, die bereits in die montanistische Zeit des Verfassers gehört, also kaum vor 207 n. Chr. geschrieben sein wird ²⁾.

Der Text der Ausführungen ist sehr schlecht überliefert. Bedenken erheben sich, der Ausgabe Kroymanns den Vorzug zu geben ³⁾. Sie läßt nicht nur die ältesten Zeugen (P; M) außer Betracht, welche vor allem auch durch Viktorin v. Pettau ⁴⁾, Ambrosiaster, Hesychius und Augustin gestützt werden ⁵⁾, sondern

¹⁾ Vgl. auch unten S. 145.

²⁾ Vgl. P. Quasten, a.a.O. II S. 284. B. Altaner, a.a.O. S. 137, äußert sich über die Zeit der Abtassung nicht. Die in cp. 42 vorliegende Anspielung auf die Bautätigkeit des Kaisers Severus in den Jahren 203/05 (vgl. auch Adv. Hermog. cp. 31) sowie die Tatsache, daß Tertullian bereits Witwer ist (vgl. cp. 59), sichern die Bestimmung des für uns wichtigen Terminus a quo.

³⁾ A. Kroymann, CSEL Bd. 47, 1906.

⁴⁾ Vgl. unten S. 149.

⁵⁾ Dazu die altlateinischen Zeugen *d* und *e* (vgl. E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 281 Anm. 1), welche in das 4.-6. Jhdt. gehören.

ist auch in sich ohne jeden Sinn ¹⁾. Der textkritische Grundsatz von der vorzuziehenden 'lectio difficilior' ist für den Abschnitt nicht anwendbar, soll dieser nicht bis zur Sinnlosigkeit verstümmelt werden.

Die Oehlersche Ausgabe kommt u.E. dem ursprünglichen Text am nächsten, ist aus den genannten Gründen auf jeden Fall weit vertrauenswürdiger: ²⁾

et nunc quid detineat scitis, ad revelandum eum in suo tempore, iam enim arcanum iniquitatis agitur; tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat. Quis nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristum (antichristi?) superducat?

Tertullian erwartet vor dem Kommen des Antichristen noch die *abscessio*, *huius utique regni* (Oehler S. 499/1). Doch hält der Staat im Augenblick noch das Offenbarwerden des *filius perditionis* auf, wenn sich auch das Geheimnis der Bosheit selbst schon regt. Es gilt: *tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat*, was den Sinn hat: es herrsche nur, wer jetzt herrscht, bis er, der römische Staat, dessen baldiger Abgang (*abscessio*) bevorsteht, aus dem Wege geschafft ist ³⁾. Zweifellos liegt das Schwergewicht der Erwartung Tertullians in dieser Zeit ganz auf der Beseitigung des Imperiums. Der staatskritischen Einstellung ist diese Deutung voll untergeordnet ⁴⁾.

Obwohl die sog. staats theologische Auslegung von 2. Thess 2, 6 f. in diesem Zusammenhang verhältnismäßig klar ausgesprochen wird, bleiben doch manche Fragen. Auffallend ist vor allem, wenn wir nicht mit Verschreibungen rechnen wollen, die Wiedergabe von κατέχων durch *detineat* (ab-, fernhalten) sowie die von κατέχων durch *qui tenet (teneat)* (fest-, innehalten). Konnte Tertullian bei dieser Textgestalt überhaupt wissen, daß es bei beiden Aussagen letzten Endes um dasselbe Problem ging? ⁵⁾ Verbindet er nicht vielmehr mit jedem Begriff eine andere, jeweils verschiedene Vorstellung? Aus dem Wortlaut seines Textes muß man entnehmen, daß *detineat* nicht unmittelbar von ihm auf den Staat bezogen wurde ⁶⁾. *teneat* richtete sich für ihn hingegen eindeutig auf ihn, weil es im Sinne von 'herrschen' steht, ein Inhalt, der mit *detineat* auf keinen Fall gemeint sein kann.

¹⁾ A. Kroymann, a.a.O. S. 60, 20 ff.: *et nunc quid teneatis scitis, ad revelandum eum in suo tempore. iam enim arcanum iniquitatis agitur; tantum qui nunc tenet, donec de medio fiat. quis nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa antichristi superducat?*

²⁾ F. Oehler, Sept. Flor. Tertulliani quae supersunt omnia, Bd. II 185, S. 499, 6ff.

³⁾ So auch von Augustin interpretiert, vgl. E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 281.

⁴⁾ Das bezeugen die anschließenden Ausführungen De resurr. carnis cp. 25 über Rom als *prostituta illa civitas* (nach Apoc Joh 17, 9 ff.). Schon allein dieser typisch staatskritischen Pointe des Verständnisses von 2. Thess 2, 7 f. wegen wird man die Annahme des Einflusses der Stelle auf die eingangs genannten Zeugnisse Apol. 32 und 39 ablehnen müssen. Dort liegt Tertullians Erwartung ja gerade nicht auf *donec de medio fiat*. Wohl aber ließ sich der Satz von der *mora finis* einigermaßen positiv für die Stellung der Kirche im Staat deuten.

⁵⁾ Die Frage erübrigt sich auch dann nicht, tritt man für *teneatis* (vgl. oben Anm. 1) als ursprüngliche Textform ein. Ihr sachlich-gedanklicher Bezug unterscheidet sich von *qui nunc tenet teneat* (sc. *status Romanus*). UE erklärt sich *teneatis* als eine spätere Angleichung an den als 'Wer Glauben hat, soll ihn festhalten' verstandenen Satz, eine Deutung, welche in der Alten Kirche gleichfalls Abnehmer gefunden hatte (vgl. Augustin, De civ. Dei XX, 19).

⁶⁾ Vgl. H. Hoppe, a.a.O. S. 499, 1 ff.: *quoniam nisi veniat abscessio primo, huius utique regni, et reveletur delinquentiae homo, id est antichristus, filius perditionis, qui adversatur et superextollitur in omne quod deus dicitur vel religio, ut sedeat in templo dei, adfirmans deum se, nonne meministis quod cum apud vos essem, haec dicebam vobis? et nun quid detineat scitis* . . . Steht *detineat* etwa allgemein als Verzögerungsterminus?

Da die Textüberlieferung keine Gewähr bietet, auch wirklich zuverlässig zu sein, müssen wir es bei diesen Ausführungen belassen. Daß für Tertullian die Wendungen *detineat* und *tenet teneat* inhaltlich sehr Verschiedenes besagen, scheint allerdings festzustehen ¹⁾.

Daß der Sinn von τὸ κατέχων und ὁ κατέχων in den lateinischen Versionen ganz auseinanderfällt, betont schon E. v. Dobschütz ²⁾. Auch er stellt fest, daß sie durchweg 'das einmal *detinere*, das anderemal *tenere* übersetzen (Anm.: *quid detineat . . . qui tenet* deg vg Ambst., Theod.; Tyconius p. 74, 26 hat beidemal *detinere*, p. 52, 9 an 2. Stelle *qui obtinet*; syrr und cop übersetzen beidemal gleich: achid syrr pet κατεχε sah, petamoni boh.), also κατέχεω in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen nehmen: hinhalten, aufhalten, hindern und festhalten, innehaben, herrschen'.

Die Folgerung ist berechtigt, daß Tertullian um die eigentliche Problematik des Katechon, so wie sie der griechische Text stellt, nicht wissen konnte. Anders vielleicht noch — mit den oben geäußerten Vorbehalten — der lateinische Übersetzer Pseudo-Philos, der *qui tenet* als Übersetzung von ὁ κατέχων auf Gott hin gedeutet haben könnte ³⁾. Tertullian — dieser Gedanke ist unabwendbar — ist ein Opfer des irreführenden lateinischen Textes geworden, der den ursprünglichen Sinn, soweit wir sehen, nicht bewahrt hat.

*d) Ist Tertullian wirklich der Autor der staatstheologischen
Katechon-Deutung?*

Der Tatbestand bei Tertullian wird noch dadurch undurchsichtiger, daß die staatstheologische Auslegung von 2. Thess 2, 6 f. anscheinend nicht auf ihn selbst als Urheber zurückgeht. Wir stellen eine bemerkenswerte Verwandtschaft seiner Ausführungen zu solchen Hippolyts von Rom fest.

Tertullian wirft nach Hinweis auf 2. Thess 2, 7 die Frage auf: *Quis nisi Romanus status cuius abscissio in decem reges dispersa antichristum superducat?* Ebenso stellt sie Hippolyt in seinem Danielkommentar (IV, 21, 3) im Anschluß an den umfassend zitierten Abschnitt 2. Thess 2, 1-9 ⁴⁾: τίς οὖν ὁ κατέχων ἕως ἄρτι, ἀλλ' ἢ τὸ τέταρτον θηρίον, οὗ μεταθέντος καὶ ἐκ μέσου γεναμένου ἐλεύσεται ὁ πλάγος;

Die teilweise sachliche Übereinstimmung der Sätze, auch die formale (bes. des ersten Teiles; man beachte die Frageform!), tritt

¹⁾ Die Beziehung, welche Tertullian zwischen beiden Termini gesehen hat, dürfte in erster Linie das Wortspiel betreffen.

²⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 279.

³⁾ S. oben S. 75.

⁴⁾ Ed. N. Bonwetsch, GCS Bd. 1, 1, 1897, S. 236, 10 ff.

ziemlich unverhüllt hervor. Sie wurde bis jetzt noch nicht beachtet, gerade dieser Tatbestand könnte aber ein sehr deutlicher Hinweis dafür sein, woher Tertullian sein Wissen über den *ordo temporum* bezieht.

Für diese Abhängigkeit von Hippolyt spricht schließlich noch eine weitere Beobachtung:

Tertullian hat Frage und Antwort von Hippolyt übernommen, aber in bezeichnender Weise in seinen Text eingebaut. Er verklammert die Hippolytische Exegese vor allem auf Grund des Begriffes *abscissio*, eine hier wenig glückliche (weil auf Daniel festgelegte) Übersetzung von ἀποστασία V. 3. 1). Zuzufolge des ihm vorliegenden Textes war ihm nämlich nicht so sehr das *qui tenet* als Wiedergabe des in der griechischen Fassung so geheimnisvollen ὁ κατέχων eine Frage (die lateinische Übersetzung war ja schon durch *tenet teneat*, 'es herrsche, wer jetzt herrscht', auf ein bestimmtes Verstehen hin festgelegt!), wohl aber mußte für den Lateiner das Problem akut werden: Wessen *abscissio* ist noch abzuwarten? Was besagt die *abscissio* im einzelnen? Hippolyts Deutung des κατέχων auf den römischen Staat (vgl. μεταθένης) war ihm für diese Frage eine willkommene Antwort! Die Art und Weise wie der Einbau erfolgte, läßt über die sekundären, aus anderer Hand übernommenen Ausführungen Tertullians kaum einen Zweifel.

Der Annahme einer Beeinflussung von seiten Hippolyts steht auch in chronologischer Hinsicht nichts im Wege. Die Abfassung des Danielkommentars erfolgte einige Jahre (um 203/204) ²⁾ vor Tertullians 'De carnis resurrectione'.

Was Hippolyts Ausführungen betrifft, so muß man fragen, ob er so sprechen könnte (τίς οὖν ἐστὶν . . . ἀλλ' ἦ), schöpfte er aus einer festen Überlieferung. Nimmt man noch das Fehlen der staatstheologischen Deutung von 2. Thess 2, 1-12 in seiner früheren Schrift 'Über den Antichristen' ³⁾ (um 200) hinzu ⁴⁾, so liegt jedenfalls die Vermutung nahe, daß er die Auslegung selbst in jenen Jahren erstmals formuliert hat ⁵⁾. Tatsächlich kommt eigentlich auch nur Hippolyt als Urheber dieses neuen Ablegers der Aufhaltstradition

¹⁾ Vgl. Ausf. oben zu S. 136.

²⁾ P. Quasten, a.a.O. S. 171 'about the year 204'; B. Altaner, a.a.O. S. 147; K. J. Neumann, Hippolytus von Rom, S. 60 'aus den Jahren nach 202'; vgl. damit oben S. 135 A. 2.

³⁾ De ant. 63, ed. H. Achelis, GCS I, 2, 1897, S. 435 ff.

⁴⁾ K. J. Neumann, Hippolytus von Rom, S. 60; P. Quasten, a.a.O. S. 170: 'about the year 200'; B. Altaner, a.a.O. S. 148.

⁵⁾ K. J. Neumanns Annahme, daß schon an dieser Stelle die Gleichsetzung von Katechon und Römerreich vorausgesetzt werde, ist sehr fragwürdig. Wie der Zusammenhang erkennen läßt, geht es Hippolyt mit dem ausführlich gebotenen Abschnitt (V. 1-12) in der Hauptsache um die Epiphanie des Antichristen. Vgl. auch Zitat Jes 26, 10 (Achelis S. 44, 1 f.).

in Frage ¹⁾, hat er doch wie kein anderer vor ihm die apokalyptisch-eschatologischen Partien des Alten und Neuen Testaments parallelisiert und zu einer imponierenden Darstellung der endzeitlichen Ereignisse geordnet ²⁾. Schon in 'Über den Antichristen' gelangt er mittels eines Vergleiches vor allem der Zeugnisse Dan 2 und 7

¹⁾ Eine heute noch wertvolle Darstellung hat K. J. Neumann, a.a.O. S. 23 ff. 67 ff. gegeben.

²⁾ Irenäus, Adv. haer. V, 24 ff., an den allenfalls noch zu denken wäre, gibt an dem Katechon kein Interesse zu erkennen. Der Abschnitt beschäftigt ihn weder hinsichtlich der staatstheologischen Auslegung noch hinsichtlich einer anderen. Die Stelle ist ihm vor allem eine Fundgrube wichtiger Charakteristika des Antichristen und seines Wirkens, Adv. haer. V, 25, 1 (2. Thess 2, 3 f.), V, 25, 3 (2. Thess 2, 8 ff.), V, 28, 2 (2. Thess 2, 10 ff.) (Texte auch bei Bornemann, a.a.O. S. 406 ff.). Die Vorstellung, daß vor dem Erscheinen des Antichristen erst noch die Beseitigung des röm. Reiches stattfinden muß, begründet Irenäus mit Dan 7. Liegt aber nicht in Adv. haer. V, 30, 3 ein womöglicher Hinweis dafür vor, daß Irenäus die sogen. staatstheologische Deutung des Katechon kannte? In einer Erörterung über Apoc Joh 13, 18 und den Namen TITAN als unter Umständen anzunehmende verhüllte Bezeichnung des Antichristen heißt es: *et divinum putatur apud multos esse hoc nomen, ut etiam sol TITAN vocetur ab his qui nunc tenent: et ostentationem quandam continet ultionis, et vindictam inferentis, quod ille simulat se male tractatos vindicare*. Gemeint sind mit den sofort an 2. Thess 2, 7 (lat. Fassung, vgl. S. 136) erinnernden Worten *his qui nunc tenent* eindeutig die Römer. Ein eigentümlicher Tatbestand in einer Schilderung gar noch des Antichristen! Dennoch vermag sie die vorgeschlagene Lösung nicht zu gefährden. Die lateinische Übersetzung, welche Ende des 4. Jhdts entstand (vgl. B. Altaner, Augustinus und Irenäus, ThQ 129, 1949, S. 162 ff.; S. Lundström, Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung, 1943, S. 90 ff.; A. Strobel, ZKG 68, 1957, S. 142), und nicht das griechische Original, ist für den Anklang verantwortlich zu machen, wobei noch die Frage bleibt, ob eine bewußte Anspielung auf 2. Thess 2, 7 vorliegt. Der Plural *qui tenent* stellt doch eine nicht ganz unerhebliche Abweichung dar. Hinzu kommt, daß diese Wendung als eine gut lateinisch-ciceronische für die staatlichen Machthaber offenbar verbreitet war (Cic. de or. 3, 14; Att. 7, 12, 3; 2, 18, 1), so daß sie in der Darstellung des lateinischen Übersetzers verständlich ist. Zugleich dürfte dieser Sprachgebrauch die Herausbildung der staatstheologischen Auslegung von 2. Thess 2, 6 f. überhaupt erklären. Von *qui tenent* her wurde auch in das unklar gewordene *qui tenet* der lateinischen Thess-Übersetzung der Gedanke des staatlichen Herrschens eingetragen oder — falls die staatstheologische Deutung von Hippolyt entwickelt wurde — als jedenfalls vollkommen adäquate Lösung empfunden. Ihre außerordentliche Verbreitung in der lateinischen Kirche bezeugt dies hinreichend. Massuet (MG 7, 2 Sp. 1206) und Stieren (Sancti Irenaei episc. Lugd. quae supersunt, I, 1853, S. 802 Anm. 6) bemerken wohl richtig hierzu: *verbum Graecum κρατοῦν hic vertendum erat, imperant, vel ut paulo ante vertit, regnant, non tenent*. Klaren Aufschluß könnte der griechische Text geben, doch er ist uns zu dieser Stelle nicht erhalten. Sollte Hippolyt die staatstheologische Deutung von Irenäus übernommen haben, was der Vf. nach dem Gesagten für äußerst unwahrscheinlich hält, so ändert sich doch nichts an dem Tatbestand, daß mit ihr eine Spätbildung des ausgehenden 2. Jhdts vorliegt, welche für die älteste Katechon-Tradition nichts besagt. Vgl. auch unten S. 140 Anm. 6.

(abgesehen von 2. Thess 2, 6 f.!) zu der Ansicht, daß das Hereinbrechen der Endzeit *nicht* zu befürchten sei, solange das römische Reich besteht ¹⁾. Die Anwendung dieser Erkenntnis auf das Verständnis des Katechon von 2. Thess war von hier aus gesehen für ihn ein folgerichtiger, notwendiger Schritt. Anders doch wohl bei Tertullian, bei dem die denkerischen Voraussetzungen in dieser Form offensichtlich fehlten. Er hat sich, was schon ein flüchtiger Blick auf das Schrifttum zeigt, bei weitem nicht in dem Maße wie Hippolyt mit dem Problem des Anbruchs der Endzeit beschäftigt. Das geschieht erst nach seiner Hinwendung zum Montanismus. Vordem gehörte sein Interesse in der Hauptsache ethischen und praktischen Fragen. Berücksichtigt man dies, so ist zur Erfassung der überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge seiner frühen Äußerungen im Apologeticum schwerlich eine andere Erklärung möglich als die oben gegebene.

In diesem Zusammenhang ist noch ein Zeugnis zu nennen, das den genannten Aussagen inhaltlich entspricht. Noch in dem späten Brief Ad Scapulam (um 212) ²⁾ führt Tertullian aus (cp. 2) ³⁾: *Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a deo suo constitui necesse est ut et ipsum diligit et revereatur et honoret et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit: tamdiu enim stabit*. Die Parallelität des Gedankens zu Apol 32 ist nicht zu übersehen. Von daher erklärt es sich, daß — wie jene Aussage — auch diese häufig von neueren Auslegern als Beweis für die staatstheologische Deutung von 2. Thess 2, 6 f. angeführt wird ⁴⁾. Da Tertullian zur Zeit des Briefes mit dieser Auslegung bereits bekannt war, ist die Möglichkeit an sich nicht auszuschließen ⁵⁾. Dennoch bestehen Zweifel, denn die Aussage ist reichlich unbestimmt gehalten und besagt nicht mehr, als daß das römische Imperium das letzte große Weltreich verkörpert. Daß der römische Staat nach Dan 2 und 7 oder Apoc Joh 13 und 17 das letzte Reich darstellt, mit seinem Abgang also auch das Ende anbricht, kann als allgemeine Ansicht der Christen des 2. Jahrhunderts gelten ⁶⁾. Mehr besagt jenes Zeugnis seinem Wortlaut nach schließlich auch nicht!

¹⁾ Vgl. De ant. 19-25 (Achelis S. 14, 21 ff.); K. J. Neumann, a.a.O. S. 24.

²⁾ B. Altaner, a.a.O. S. 135.

³⁾ F. Oehler, a.a.O. Bd. I S. 541, 7 ff.

⁴⁾ Vgl. schon die Anm. bei Oehler, ebenda; E. Stauffer, ThdNT, 1948^{4/5}, S. 67. 253 Anm. 219 u.a.

⁵⁾ Die Verwendung von *imperator* und *imperium* im Zitat ist jedoch zufällig und nicht durch 2. Thess 2, 6 f. (Katechon masc. und neutr.) veranlaßt.

⁶⁾ Vgl. Barn. 4, 1 ff.; Iren. Adv. haer. V, 26 bietet gleichfalls eine bemerkens-

e) *Montanistische Elemente*

Was die *montanistische Periode Tertullians* betrifft, so wird sie augenscheinlich durch bekannte, typisch judenchristliche Vorstellungen beherrscht. Vor allem zeichnet sich, was — wie oben dargelegt — für die montanistische Naherwartung grundlegend gewesen sein muß, eine vorher nicht in dieser Schärfe gegebene Abhängigkeit von der Sintflutgeschichte ab. Nicht nur, daß die biblische Darstellung auf ihre typologische Relevanz hin für (montanistische) Gegenwartsprobleme abgehört wird (De monog. 4, 5, 6, 16; De ieiun. 4; De exh. cast. 9), sondern der Ablauf der augenblicklichen letzten Zeit steht auch unter dem Aspekt einer zu jenem Geschehen analogen Erfüllung. Es ist das bekannte, anderweitig schon erfaßte Bild (s. oben S. 94 f. 129): Gab es damals eine Bußfrist, so auch jetzt. Sie datiert seit Christi Tod. Allein von dieser Prämisse her erklärt sich etwa, daß die Ablehnung der zweiten Ehe durch den Zusatz verstärkt ist (De monog. 3): 'Zumal die Zeit noch mehr zusammengedrängt ist (*magis nunc tempus in collecto factum*: vgl. 1. Kor. 7, 29), da seitdem (*exinde!*) einer Verlängerung von etwa 160 Jahren stattgegeben wurde'. Wahrscheinlich ist diese Zeitangabe im Blick auf die 120 Jahre von Gen 6, 4 erfolgt. Sicher kann behauptet werden, daß die Zeitanalyse nicht von einem in der nahen Zukunft liegenden Telos ausgeht, sondern dieses in der Vergangenheit gesucht wird. Die Gegenwart ist Anhängsel, nicht mehr, denn die (eschatologische) Prophetie und Vision, einst versiegelt auf das Ende der Zeit (Dan 9, 24; eine Sachparallele zu Hab 2, 2 ff.), muß grundsätzlich als bereits erfüllt betrachtet werden (Adv. Iud. 8). Die Zeit der Verzögerung datiert offenbar für montanistische Begriffe seit dem Todestermin Jesu. Zweifellos fußen Tertullian und seine montanistischen Glaubensfreunde mit diesem Denken auf einer älteren judenchristlichen Tradition, deren Ursprünge wiederum in der heterodox-jüdischen (= essenischen) Apokalyptik liegen.

Weitere charakteristische Elemente sind bei Tertullian für diese Zeit nachweisbar. Er zeigt eine Vorliebe für 1. Kor 7, 29 (De exh. cast. 4, 6; De monog. 7). Offenbar war ihm der Topos der Verkürzung der Endzeitperioden (s. De monog. 3: *per gradus temporum*) als Montanist besonders vertraut. Von vorrangiger Bedeutung für ihn war weiter die mit diesem Fragenkreis eng verbundene Vorstellung, daß mit dem Hinauszug des Endes bisher Aufgehaltenes jetzt endgültig verwirklicht wird. Sie liefert ihm ein wertvolles Argument. Der Paraklet führt nach Darstellung Tertullians nicht vielleicht etwas Neues ein, sondern mit ihm gelangt Gottes anfänglicher Plan erst in allen Punkten zur Erfüllung (De monog. 3): 'Worauf er vormals hingewiesen, das bestimmt er nun endgültig; womit er noch zurückhielt, das fordert er jetzt' (*Nihil novi paracletus inducit, quod praemonuit, definit; quod sustinuit, exposcit*). Oder: 'Der Paraklet aber, der vieles zu lehren hat, was gemäß seiner Vorbestimmung der Herr für ihn aufbewahrt hat (*quae in illum distulit dominus secundum praefinitionem*), wird zuerst für Christus Zeugnis ablegen'. Oder: 'Ihre (der Schwachheit des

werte Kombination dieser apokalyptischen Abschnitte und ihre Anwendung auf den römischen Staat (*quod nunc regnat imperium*).

Fleisches) Zeit war, bis der Paraklet anfang zu wirken. Der Herr hat ihm das *aufbewahrt* (*dilata sunt a Domino*), was man damals nicht tragen konnte'. Oder: 'Dieser Grund (sc. das Fastengebot angesichts des baldigen Endes) wurde bei der Vorsehung Gottes, die alles nach den Zeiten passend einrichtet, *aufbewahrt*' (*servabatur apud providentiam Dei pro temporibus omnia modulantis*).

Zweifellos handelt es sich sämtlich um nächste Parallelen zur Lehre vom eschatologischen Aufgehalten-sein. Die Terminologie dieses Topos war selbstverständlich nicht nur auf den ausbleibenden Messias anwendbar (so Judentum), sondern auch auf die zweite Parusie Christi (so Justin und wahrscheinlich schon Paulus 2. Thess 2) und nicht minder auf alle damit verbundenen Akzidenzien. Es leuchtet ein, daß der *Aufhaltgedanke* für die montanistische Erwartung, die auf der typologischen Relevanz der noachistischen Bußfrist aufbaut, konstitutiv war.

4. DIE TRADITIONSVERBUNDENHEIT HIPPOLYTS

a) *Materialien der älteren theozentrischen Linie*

Hippolyt hat die Gleichsetzung von Katechon (2. Thess 2) und Imperium Romanum im Rahmen der Tradition, sehen wir recht, zum erstenmal überlegt vollzogen. Damit wurde ein neuer, folgenreicher Gesichtspunkt in die Auseinandersetzung eingeführt. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß er wie Tertullian und viele andere vor ihm, daneben in der üblichen, stärker theozentrisch ausgerichteten Linie steht, die allerdings, was für diese späte Zeit kaum anders erwartet werden kann, nur noch ein sekundärer Bestandteil der sich mehr und mehr vom Zentrum entfernenden Tradition ist.

Der Ausleger spricht — wir hören die Nähe zum Terminmotiv heraus — von dem, 'was gemäß den Zeiten geschieht und geschehen soll' (Comm. in Dan IV, 12, 1) ¹⁾, und er verbindet damit bezeichnenderweise die Lehre von der *mora finis*. Er legt dar, daß das letzte Gericht über seine Zeit noch nicht hereinbreche, 'weil die Zeiten noch nicht vollendet sind' (IV, 12, 2: διὰ τὸ μὴ πω τοὺς χρόνους πεπληρωῶσθαι ²⁾). Man müsse Gott darum bitten, 'nicht in diesen Zeiten erfunden zu werden' (μηδὲ εὐρεθῆναι ἡμᾶς ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς), denn wie leicht könne jemand in der dann hereinbrechenden großen Trübsal (vgl. Mk 13, 19) des ewigen Lebens durch Abfall vom Glauben verlustig gehen. Das ist derselbe Gedanke (und hinter ihm steht offenbar dieselbe Gemeindepraxis!), den Tertullian für seine Ver-

¹⁾ N. Bonwetsch, a.a.O. S. 214, 15 f.

²⁾ A.a.O. S. 214, 20 f.

teidigung des Christentums gegenüber der staatlichen Gewalt so handgreiflich positiv ins rechte Licht rückte ¹⁾.

Das Noch-nicht wird von Hippolyt mit Hilfe der Schriftaussagen (Dan 7) über das 'vierte Tier' begründet (vgl. IV, 12, 3 ff.) ²⁾, das wie üblich das römische Weltreich versinnbildlicht.

Dieser Sachverhalt ist bemerkenswert, da er als weitere Bestätigung für unsere obigen Überlegungen dienen kann, wonach die Auffassung von der *mora finis*, verbunden mit der eschatologischen Einordnung des Imperium Romanum, auch abgesehen von 2. Thess 2, 6 f. durch Tertullian konzipiert werden konnte.

Wenn an anderer Stelle bei Hippolyt auch noch die Katechon-Überlegung eingebaut wird, so erklärt sich dies tatsächlich am ehesten als folgerichtige Weiterbildung der endzeitlichen Rolle des römischen Staates nach Dan 7. Daraus geht hervor, daß die staatstheologische Deutung eine sekundäre, ins Detail gehende Abhandlung der ursprünglichen theozentrischen Tradition verkörpert, ein Zug, den wir für die spätere Zeit allenthalben feststellen.

Von dem älteren theozentrischen Terminmotiv der Überlieferung finden sich bei Hippolyt in der Tat noch mancherlei Spuren. Teils sind es mittelbare Zeugnisse, wie etwa Comm. in Dan IV, 16, 16, wo Act 1, 6-8 zitiert wird, um die Festlegung der Zeiten nach Gottes Ratschluß zu belegen, teils unmittelbare wie Comm. in Dan IV, 23, 2) ³⁾, wo der Ausleger zur Rechtfertigung seiner Arbeitsmethode bemerkt: οἱ γὰρ χρόνοι ἀπὸ καταβολῆς κόσμου καὶ ἀπὸ Ἀδὰμ καταριθμοῦμενοι εὐδὴλα ἡμῖν παριστῶσι τὰ ζητούμενα.

Das könnte auch ein Jude geschrieben haben. So heißt es Syr Apoc Bar VI, 5, 1: 'Das ist die Länge der Weltzeit, die der Gewaltige gemacht hat, als er die Welt zu machen beschloß' oder IV. Esra I, 11, 6: 'Messend gemessen hat er die Zeiten' (s. überhaupt oben S. 28). Ein (auch Act 1, 7) nahestehender Gedankengang findet sich Syr Apoc Bar III, 2, 8 b, wo von Gott gesagt wird (S. 233): „Der du . . . allein der Zeiten Ende kennst, ehe sie kommen“ (im Zusammenhang damit wichtige Ausführungen über die göttliche 'Zurückhaltung'; vgl. oben S. 30 f.). Auch für die Qumran-Theologie ist, wie schon mehrmals erwähnt, die theozentrische Zeit-Lehre ein hervorragender Bestandteil: Habkom VII, 13

¹⁾ Vgl. oben S. 132 ff. — Ein ähnlicher Gedanke findet sich IV, 5, 7 (S. 196, 14 ff.): 'Wir müssen . . . beten, damit wir nicht in solche Zeiten fallen, noch ungläubig zu sein, daß dieses nicht geschehen werde'.

²⁾ A.a.O. S. 216, 3 ff.

³⁾ Vgl. auch IV, 5, 4 (S. 196, 14 ff.): ὥστε οὔτε προλαμβάνειν ἡμᾶς δεῖ τὴν τοῦ θεοῦ βουλήν, ἀλλὰ μακροθυμεῖν καὶ δέεσθαι, ἵνα μὴ εἰς τοιοῦτους χρόνους ἐμπέσωμεν, οὔτε μὴν ἀπιστεῖν, ὡς μὴ μέλλοντα ταῦτα γίνεσθαι. Einen ähnlichen Gedankengang enthält Comm. in Dan. IV, 18, 7 (S. 232, 18). Die Wendung ἡ τοῦ θεοῦ βουλή erinnert stark an die Katechon-Deutung eines Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyrus, vgl. oben S. 103 A. 3.

(לִּצְרֵי, 'wie er es für sie festgelegt hat'; ebenfalls im Zusammenhang damit Ausführungen über das 'Verzögern'), 1QSa IV, 25, 1QH VIII, 31; XII, 7 f.; XIII, 10, 20; Jub 1, 27 ff. u.a.

Nach Hippolyt ist der Tag der Wiederkunft des Herrn an sich verborgen, doch braucht die Gemeinde nicht völlig im Unklaren sein: 'Durch Zeichen nämlich, welche geschehen, unterrichtete er, aus welchen der Mensch Schlüsse ziehen kann; wir müssen erkennen, was zu jeder Zeit geschieht; als Wissende (aber) schweigen' (IV, 17, 1)¹⁾. Mit dieser Überlegung, die verschiedene Berechnungen begründen soll, wird Hippolyt jüdischer als viele Rabbinen seiner Zeit, bei denen sich, bekanntlich durch Erfahrung klug geworden, eine entschlossene Neigung abzeichnet, alle berechnenden Versuche abzulehnen. Tatsächlich wird die Frage nach dem χρονίζειν des Herrn, welche Comm. in Dan IV, 16 auf Grund von Mt 25, 1.5 und 24, 46-51 abhandelt²⁾, auch allein unter Hinweis auf Gottes Ratschluß beantwortet. Diese Art, zum Verzögerungsproblem Stellung zu nehmen, entspricht dem ältesten Schema der Tradition. Aber sie steht zweifellos nicht mehr hoch im Kurs.

b) Der Verweis auf die Bekehrungsabsicht Gottes als weiteres Argument

An anderer Stelle engt Hippolyt diese gut urchristliche Haltung ein, indem er das Noch-nicht mit Hilfe der staatstheologischen Deutung näher begründet (IV, 21), sie sogar durch die erstmals im 2. Petr-Brief nachweisbare jüdische Lehre von der langmütig gewährten Bußfrist zusätzlich sichert. Comm. in Dan IV, 22, 1 f. lautet³⁾: „Was bemühst du dich um die Zeiten und was forschest du nach dem Tag (des Herrn), da ihn doch der Erlöser vor uns verborgen hat? . . . εἰ μὴ δὲ ἐμακροθύμει ὁ θεὸς ἐφ' ἡμῖν διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ εὐσπλαγχνίαν, πάλαι ἂν τὰ πάντα ἐξήλειπτο".

Die Möglichkeit einer Abhängigkeit von 2. Petr 3, 9 scheidet, soweit wir sehen, aus⁴⁾. Engere sprachliche Anklänge vermißt man, so daß es naheliegt, an einen übernommenen Lehrsatz zu denken. Die christliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts bezeugt ja nun hinreichend, daß der Austausch mit der jüdischen Tradition rege war, wobei gerade die christliche Theologie immer wieder neue Anstöße empfing.

¹⁾ A.a.O. S. 226, 20 ff.

²⁾ A.a.O. S. 224, 18; 226, 5.

³⁾ A.a.O. S. 238, 19 ff.

⁴⁾ Gegen N. Bonwetsch!

Man wird dieses noch enge Verhältnis darüberhinaus für all jene Stellen in Erwägung ziehen, in denen scheinbar auf 2. Petr 3, 8 Bezug genommen ist. Etwa wenn Comm. in Dan IV, 23, 5 lehrt ¹⁾: „Der *Sabbat* ist ein Bild des zukünftigen Reiches der Heiligen, wann sie herrschen mit Christus, indem er vom Himmel kommt, wie Johannes in der Offenbarung erzählt. Denn ein Tag des Herrn ist *wie tausend Jahre*“. Diese Begründung der endzeitlichen Herrschaft Christi kommt noch mehrmals bei Hippolyt vor. Der Schriftbeweis Ps 90, 4 entspricht dem von 2. Petr 3, 8 bzw. überhaupt dem der jüdischen Synagoge von der Tausendjahr-Herrschaft des Messias. Wir haben über ihn im Zusammenhang mit der Besprechung letzterer Stelle bereits gehandelt ²⁾.

Für die Verwendung des Zitates bei Hippolyt vergleiche man Comm. in Dan IV, 24, 5 ³⁾ und cp. geg. Gaius ⁴⁾ VII: „Daher hat Johannes, als er mit dem geistigen Auge die Herrlichkeit jenes Tages schaute, ihn mit einem Zeitraum von ‘tausend Jahren’ verglichen, gemäß dem Schriftworte: Ein Tag in der Welt der Gerechten ist ‘wie tausend Jahre’. Und vermittels der Zahl zeigte er, daß jener Tag ein *vollkommener* sei für alle, so da glauben“. Auf welche Schrift sich Hippolyt bezieht, ist unklar. Vermutlich handelt es sich um eine apokryphe jüdische Apokalypse ⁵⁾. Auf 2. Petr 3 kann, was Achelis annimmt, kaum angespielt sein, da das ‘Schriftwort’ charakteristisch verändert ist. 2. Petr 3, 8 und Hippolyt dürften hingegen eher von ein und derselben jüdischen Tradition abhängig sein (vgl. auch Barn. 15, 4). Bei beiden schwebt die gleiche Konzeption von der tausendjährigen messianischen Herrschaft vor. Für Hippolyt läßt sich das auch abgesehen davon auf Grund verschiedener eindeutiger Sätze erschließen ⁶⁾.

¹⁾ A.a.O. S. 244, 2 ff.

²⁾ Vgl. oben S. 93 ff., bes. S. 94 Anm. 1. Wir tragen an dieser Stelle nach, daß auch Irenäus den in mancher Beziehung essenisch gefärbten eschatologischen Überlieferungskomplex 6000-Jahrrechnung-Noah-Feuerbrand kennt. Iren. Adv. haer. V, 28, 3: ‘Wenn nämlich die Tage des Herrn wie tausend Jahre sind, die Schöpfung aber in sechs Tagen vollzogen ist, dann ist offenbar auch ihre Vervollendung das Jahr 6000’. Iren. Adv. haer. V, 29, 2: ‘Die 600 Jahre des Noe also, unter dem die Sintflut wegen der Apostasie hereinbrach, und die Ellenzahl des Bildes, dessentwegen die Gerechten in den Feueröfen geworfen wurden, weist auf die Namenszahl dessen hin, in dem alle Apostasie, Ungerechtigkeit, Bosheit, Pseudoprophete und List der 6000 Jahre rekapituliert wird, derentwegen die Feuerflut hereinbrechen wird’. Auch das älteste Zeugnis vom Ursprung des Antichristen aus Dan (so Iren. V, 30, 2; Hippolyt, De ant. 14 u. 15), nämlich Test. Dan cp. 6 (hierzu W. Bousset, Der Antichrist S. 114 f.), weist nach unserer heutigen Kenntnis des Milieus der Test. d. 12 Patr. vielleicht auf Qumran (zur Sache vgl. B. Otzen, Die neugefundenen hebr. Sektenschriften und die Test. d. 12 Patr., StTh 1953, S. 125 ff.). S. auch unten S. 290.

³⁾ N. Bonwetsch, a.a.O. S. 246, 11 f.

⁴⁾ H. Achelis, a.a.O. S. 247, 6 ff.

⁵⁾ Daß sie demselben Milieu angehörte wie das Jubiläenbuch, das diesen Schriftbeweis kennt (s.o. S. 93), wäre eigentlich ein naheliegender Schluß.

⁶⁾ Vgl. Arab. Fragmente zum Pentateuch XXII (Achelis, a.a.O. S. 111, 7); Comm. in Dan IV, 23, 6; IV, 24, 1 ff.

Es ist nicht nötig, und wohl auch nicht möglich, zu entscheiden, wieweit die verfolgte Überlieferung in der besonderen Gestalt der 'mora finis-Lehre', sei es direkt oder indirekt (etwa durch 2. Petr 3, 8 f.) einwirkt. Daß sich zum Teil tiefere, traditionsbedingte Zusammenhänge abzeichnen, kann schwerlich bezweifelt werden.

c) Eine Berufung auf Hab 2, 3

Indirekt hat die Tradition bei Hippolyt in Zitaten wie Dan 8, 15 ff. ihren Niederschlag gefunden. Er schätzt die von Hab 2, 3 her geformte Aussage *ἔστι γὰρ εἰς καιροῦ πέρας ἡ ὄρασις* offensichtlich, doch ist er über deren bedeutsame Vorgeschichte anscheinend nicht unterrichtet ¹⁾.

Hippolyt ist aber auch aus erster Hand zum Tradenten von Hab 2, 3 geworden. Dies geht mit einiger Sicherheit aus Comm. in Dan IV, 10, 4 hervor ²⁾:

εἰ γὰρ καὶ νῦν βραδύνει πρὸ καιροῦ μὴ θέλων τὴν κρίσιν τῷ κόσμῳ ἐπενεγκεῖν τὸ τοῦ ἰδίου πατρὸς πρόσταγμα ἐπιτελῶν, ἀλλ' ἐρχόμενος ἤξει μετὰ τῶν τραυμάτων αὐτοῦ καὶ ἀποδώσει ἐκάστῳ „κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ“ (vgl. Apoc 1, 7; Mt 16, 27; Ps 61 13).

Die Aussage über das *βραδύνει* des Herrn (*πρὸ καιροῦ!*), verbunden mit dem typischen Semitismus *ἐρχόμενος ἤξει*, kann eigentlich nur aus Hab 2, 3 übernommen sein ³⁾. Der Verweis allein auf 2. Petr 3, 9 will nicht genügen, denn dort ist weder letztere Wendung noch der typische Begriff *καιρός* gegeben.

Es bliebe als Möglichkeit noch die Annahme, Hippolyt hätte in 2. Petr 3, 9 die Anspielung auf Hab 2, 3 erkannt und folglich im Wortlaut beiden Stellen Rechnung getragen. Aber dieser Fall mutet reichlich kompliziert an. Zu dem Zitat konnte er indessen schon eher über Hebr 10, 37 angeregt werden. Dafür spräche vielleicht, daß er sich in 'Über den Antichristen' ⁴⁾ gleichfalls mit der in Hebr 10, 37 belegten eschatologischen Deutung von Jes 26, 20 vertraut zeigt: „Es ist ein *μικρὸν ὅσον* bis des Herrn Zorn vorüber ist“. Aber noch wahrscheinlicher ist, daß Hippolyt einfach im Austausch mit der jüdischen Theologie steht und soweit möglich, deren Argumentation für die christliche Gemeinde nutzbar macht.

Man achte darauf, daß auch Aquilas Fassung von Hab 2, 3 lautet:

¹⁾ Comm. in Dan IV, 27, 2 ff. (S. 256, 15 f.); vgl. auch Dan 9, 14 in Comm. in Dan IV, 33, 1 (S. 272, 7 f.); Dan 8, 26 in Comm. in Dan IV, 34, 4 (S. 278, 3 f.).

²⁾ N. Bonwetsch, a.a.O. S. 210, 8 ff.

³⁾ N. Bonwetsch verzeichnet diese wichtige Anspielung nicht (nur 2. Petr 3, 9). Ebenso K. J. Neumann, a.a.O. S. 67.

⁴⁾ De ant. 64 (Achelis S. 44, 22 ff.).

ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ βραδυνεῖ¹⁾. Sollte nicht Hippolyt unter dem Einfluß dieses Textes geschrieben haben, so wie auch Euseb später dessen Übersetzung ausdrücklich berücksichtigt²⁾? Der klare Wortlaut spricht dafür. Die Aussage, daß der kommende Christus μετὰ τῶν τραυμάτων αὐτοῦ erscheinen wird, deutet auf die Verwertung einer weiteren judenchristlichen Überlieferung³⁾.

Mit einiger Gewißheit wird man schließen dürfen, daß Hippolyt die eschatologische Deutung des Schriftwortes kannte. An Beispielen für die entsprechende Auslegung anderer Stellen der Hab-Prophezie mangelt es bei ihm gleichfalls nicht⁴⁾. Daß er trotz dieser Unmittelbarkeit zum Ursprung in die Geschichte der Überlieferung mit seiner Gleichsetzung von Katechon und Imperium Romanum einen weiteren neuen Gesichtspunkt eingefügt hat, sei nochmals hervorgehoben⁵⁾.

Die altjüdische theonome Katechon-Vorstellung prägte in enger Berührung zu 2. Thess ein Apoc-Fragment 'gegen Gaius' (1, 2 S. 243). Demnach hätten die Völkerengel Befehl, die Nationen nicht zu beunruhigen. Sie seien durch die 'Macht des (göttlichen) Wortes' gebunden, 'das sie zurückhält' bis der Tag komme und der Herr des Alls befehle. Dies geschehe, wenn der Antichrist erscheine. Als ideales Bindeglied zur staatstheologischen Deutung verdient die Stelle Beachtung.

5. DIE WEITERBILDUNG DER AUFHALT-TRADITION BEI DEN FRÜHEN LATEINERN

a) *Die staatstheologische Deutung des Laktanz*

In seinem Hauptwerk, den 'Divinae Institutiones', verfaßt zwischen

¹⁾ Vgl. die Ausf. oben S. 68 ff.

²⁾ Vgl. unten S. 154 f.

³⁾ Christus wird mit den Signa des Gekreuzigten wiederkommen, mit dem vor ihm herschwebenden Kreuz (Apoc. Eliae 32; Apoc. Petri (äth.): 'Das Kreuz wird vor mir hergehen, wenn ich in meiner Herrlichkeit komme'; Ep. apost. IX (Kopt.): 'Und indem das Zeichen des Kreuzes vor mir her ist, werde ich herabkommen auf die Erde'; als evgl. Ansatzpunkte können gedient haben: Mt 24, 30 parr., Apoc Joh 1, 7) und er selbst mit seinen sichtbaren Wundmalen (so wörtlich mit Hippolyt Ep. apost. 15 (26) Äthiop.: '... bis ich vom Vater mit meinen Wunden zurück bin', vgl. Apoc Joh 19, 13; Barn. 7, 9). ff.

⁴⁾ Vgl. Hab 3, 8, 15 in Komm. z. Hohenlied VIII, 2 f. (ed. N. Bonwetsch, TU VIII, 2, 1902, S. 40); Hab 3, 2 in Arab. Fragm. z. Pentateuch XVII (ed. Achelis, a.a.O. S. 104, 33 ff.).

⁵⁾ Es ist für unsere Beweisführung unfruchtbar, im einzelnen auf die nachstehend aufgeführten Zeugnisse der altkirchlichen griechischen Exegese einzugehen. Clemens Alexandrinus bietet den Abschnitt Hebr 10, 32-39 (Hab 2, 3) als nicht näher kommentiertes Zitat Strom. IV, 101, 2-3 (Stählin II S. 293, 8 ff.). Origenes gibt, wie oben schon erwähnt, K. K. II, 50 ausführlich 2. Thess 2, 6-10 wieder, ohne daß wir indessen sein Verständnis erschließen könnten.

304 und 313 ¹⁾, legt Laktanz dar (VII, 25, 9), daß das Ende dieser Welt kaum mehr als 200 Jahre ausstehen werde ²⁾. So beruhigend diese Feststellung auch gehalten sein mag, man gewinnt doch den Eindruck, daß er seiner Sache keineswegs ganz sicher war. Noch unter dem Eindruck der diokletianischen Verfolgung stehend, sind die Trübsale und Schrecken der letzten Zeit kein leeres Dogma, sondern eine Realität, mit der gerechnet werden muß ³⁾. Die Möglichkeit besteht, daß der Antichrist früher als erwartet kommen kann. Zwar halte die Existenz Roms bisher die große Katastrophe auf, aber wer weiß denn, wie lange noch? Unter dem Eindruck dieser quälenden Frage stehend, mahnt er (VII, 25, 8) ⁴⁾:

Illa est civitas, quae adhuc sustentat omnia, precandusque nobis et adorandus est deus caeli, si tamen statuta eius placita differri possunt, ne citius quam putamus tyrannus ille abominandus veniat.

Seine Konzeption läßt sich unschwer zu den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung in Beziehung setzen. Wir erkennen einmal die Verwendung des Motivs von der *mora finis*, um welche die Gemeinde beten muß, um vielleicht Gottes Ratschluß über das Ende beeinflussen zu können. Tertullian und Hippolyt bezeichnen Stationen dieser Überlieferung (zu *differri* vgl. Tert. De apol. 32, 1 u. 39, 2) ⁵⁾. Zum anderen stoßen wir auf den Lehrsatz, daß die Existenz Roms vorläufig noch der aufhaltende Faktor des endgeschichtlichen Ablaufs ist ⁶⁾. Die Exegese der Stelle 2. Thess 2, 6 f., wie sie erstmals Hippolyt bietet, und in seinem Gefolge Tertullian, ist bei Laktanz, dem afrikanischen Landsmann des letzteren, gleichfalls aufgenommen. Die Aussage *Illa est civitas, quae adhuc sustentat* ⁷⁾ *omnia* ist derart

¹⁾ Vgl. M. Gerhardt, Das Leben und die Schriften des Lactantius, phil. Diss. Erlangen 1924, S. 208; B. Altaner, a.a.O. S. 154; P. Quasten, a.a.O. S. 397 'The sixth book must have been composed before Galerius' edict of toleration in 311. The dedication to Constantine in Book Seven presupposes the edict of Milan in 313'.

²⁾ ed. S. Brandt (CSEL Bd. 19, 1890) S. 664, 17 f.

³⁾ Vgl. Inst. VII, 25, 6 (S. 664, 19): *brevi fore*.

⁴⁾ S. Brandt, a.a.O. S. 664, 23 ff.

⁵⁾ Vgl. oben S. 132 ff.

⁶⁾ Vgl. auch neben obigem Zitat die Stelle Inst. VII, 25, 6 (S. 664, 19): *nisi quod incolumi urbe Roma nihil istius (sc. lapsum ruinamque) videtur esse metuendum*.

⁷⁾ Wenn Hieronymus (ML 25, 1289 C) in einer lateinischen Übersetzung von Hab 2, 3 den Begriff *sustinere* bezeugt als Korrelat des ὑπομένειν, darf dies wohl nicht ohne weiteres als erwünschtes Beweisglied deklariert werden. Der Text lautet: *si defecerit, sustine eum, quia veniens veniet, et non tardabit* (sonst: *expecta illum*). Doch nehmen wir zur Kenntnis, daß sich selbst bei diesen späten Darstellungen eines ursprünglich jüdischen Problems die Aussagen des 'Wartens,

konkret, daß sie nicht anders denn in Abhängigkeit von der sogen. staats theologischen Deutung des Schriftwortes verstanden werden kann ¹⁾).

Vielleicht darf man in der Äußerung Augustins *De civitate Dei* XX, 19, wonach 'manche' die dunkle Stelle auf das römische Reich bezogen (*quidam putant hoc de imperio dictum fuisse Romano*) ²⁾, Laktanz einbegriffen denken. Freilich, daß sich diese staats theologische Auslegung 'inzwischen (seit Hippolyt und Tertullian) durchgesetzt' habe, was man gelegentlich behauptete ³⁾, entspricht dem geschichtlichen Tatbestand nicht. Die folgenden Zeugnisse sprechen dagegen, wie auch die Äußerung Augustins erkennen läßt, daß durchaus noch andere Meinungen im Umlauf waren ⁴⁾.

b) Die negativ-staats theologische Deutung Viktorins von Pettau

Eine Laktanz ähnliche, in den Schwerpunkten allerdings leicht verschobene Interpretation des Abschnitts 2. Thess 2, 7b-9 bietet der Apokalypse-Kommentar Viktorins. Bekanntlich wurde er unter der Erwartung des nahen Endes geschrieben ⁵⁾, welche um die Wende zum 4. Jahrhundert noch einmal stark in den Gemeinden aufglühte. Die nicht ganz eindeutigen Sätze lauten ⁶⁾:

fuisse autem eum (sc. antichristum) in regno regnorum (Rec. Hier.: in regno Romanorum) et fuisse inter Caesares et Paulus contestatus. ait enim ad Thessalonicenses: si modo tenet, qui videtur ⁷⁾, donec de medio tollatur. et tunc apparabit, cuius est adventus secundum efficaciam satanae signis et mendaciis. et ut scirent illum esse venturum (qui tunc erat venturus) qui tunc erat princeps, adiecit: arcanum malitiae iam molitur, id est, malitiam quam facturus est, arcane molitur, sed nunc virtute sua nec patris (sui) suscitatur sed dei insu.

Harrens, hinhaltenden Hoffens' und 'Auf- bzw. Anhaltens' sich gedanklich offenbar leicht bedingen (vgl. auch ὑπομονή und ἐπιμονή, so Justin), was in solchen völlig unabhängig voneinander entstandenen Berührungen des Sprachgebrauchs zum Ausdruck gelangt.

¹⁾ So auch schon W. Bousset, *Der Antichrist*, 1895, S. 79. Seine Erklärung der Katechon-Tradition unter Zuhilfenahme der staats theologischen Auslegung ist allerdings durch und durch revisionsbedürftig. *sustinere* ist innerhalb der Tradition völlig korrekt, vgl. oben S. 27 Anm. 5.

²⁾ ed. E. Hoffmann (CSEL Bd. 40, 1900) S. 472, 27.

³⁾ R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin*, BZNW 6, 1928, S. 125 Anm. 4.

⁴⁾ Vgl. unten S. 152.

⁵⁾ So zB. auch W. Bousset, *Meyer XVI*^a, 1906, S. 55.

⁶⁾ Ed. Vicr. XI, 4 (J. Haußleiter, CSEL Bd. 49, 1916, S. 102, 1 ff.).

⁷⁾ Eine Sonderlesart, welche als erklärender Zusatz des Exegeten zu verstehen ist. Hieronymus kennt sie nicht und vermeidet sie wohl mit Absicht. Er bietet die später verbreitete Fassung *qui nunc tenet teneat*. Die Aussage *qui videtur* geht anscheinend auf das sichtbare römische Reich.

Mit *eum* ist zweifellos, was aus den vorhergehenden Ausführungen ersichtlich ist, der Antichrist gemeint, der (nach XIII u. XVII, 3) als eine Art Reinkarnation Neros vorgestellt wird ¹⁾. Insofern kann Viktorin sagen: *fuisse autem eum in regno regnorum et fuisse inter Caesares*. Wenn im folgenden auch die Stelle des Thess-Briefes als Zeugnis dafür angeführt wird, so bezeugt dies, daß der Ausleger um das staats theologische Verständnis des Schriftwortes wußte ²⁾ und es für den Zusammenhang vorausgesetzt wird. Doch ist zu sehen, daß der römische Staat nicht mehr in dem herkömmlichen, einigermaßen positiven Licht steht. Schließlich stellt der Antichrist die letzte große Führergestalt des Imperiums dar. Er ist schlechthin die endzeitliche widergöttliche Verkörperung des Weltstaates (vgl. *eum* bzw. das folgende *illum esse venturum; si modo tenet* korrespondiert mit *tunc erat princeps*). Obwohl die staats theologische Auslegung als solche grundsätzlich verarbeitet ist, bekommt das Imperium für diesen Fall das Merkmal des zukünftigen 'antichristlichen' Weltreiches beigemessen. Von daher erklärt sich, daß der Staat auch nicht einfach die Rolle des aufhaltenden Faktors im Geschichtsablauf zugewiesen bekommt, sondern er und antichristliche Herrschaft in eins zusammenfallen. Das nichtssagende *qui videtur* löst die auf eine unbestimmte Zeitdauer abzielende Aussage *qui tenet teneat* (= *qui imperat imperet*) ab. Die Rede *si modo tenet, qui videtur, donec de medio tollatur* ermöglicht ein ausgesprochen skeptisches Urteil über den zeitgenössischen Staat. Erheblich anders noch die Fassung desselben Satzes bei Hippolyt! Nicht die Versicherung des Noch-nicht bildet den Leitgedanken des Ganzen, sondern der Gesichtspunkt der unabweislichen baldigen Katastrophe, mit der das Schicksal des satanischen Imperiums endgültig besiegelt wird ³⁾.

c) Die antichristliche Deutung Commodians

Commodian, der von der älteren Forschung (wie Harnack und Bousset) ziemlich einstimmig der zweiten Hälfte des 3. Jhdts. zugeordnet wird ⁴⁾, bezog Wendung und Vers, unterstützt von der

¹⁾ Haußleiter, a.a.O. S. 120, 8 ff. Vgl. auch Orac. Sibyll V, 363 ff., Lactanz, De mort. persec. 2, 8: *unde illum quidam deliri credunt esse translatus ac virum reservatum*.

²⁾ Vgl. noch XII, 6 (S. 114, 13): 2. Thess 2, 3 f.; I, 4 (S. 24, 15): 2. Thess 2, 8; XI, 4 (S. 102, 11): 2. Thess 2, 10 f.

³⁾ Nach ed. Vict. VI, 1 (S. 68, 4 ff.) ist das erste Siegel bereits geöffnet und somit der dramatische Kampf zwischen Satans- und Gotteswelt eingeleitet.

⁴⁾ W. Bousset, Der Antichrist, S. 49 ff.; O. Bardenheuer, Geschichte der alt-

ihm vorliegenden lateinischen Version, offenbar nur noch auf den Antichristen. Die staatstheologische Deutung erscheint bei ihm aufgegeben. Dieses Bild ergibt sich wenigstens aus der nachstehenden Darstellung des Ablaufs der Endzeit (Instr. lib. II, 1, 35 ff.) ¹⁾:

*Caelestem populum gaudet creatura videre.
hic tamen festinat matrem defendere captam.
rex autem iniquus, qui obtinet, illum ut audit
in partem boreae refugit et colligit omnes.
sed cum se inlidet exercitu Dei tyrannus,
terrore caelesti prosternuntur milites eius . . .*

Wie Viktorin, so steht auch Commodian in diesen Versen die Gestalt des Nero Redivivus vor Augen, der am Ende der Tage als Antichrist erscheint und in einem letzten großen Ansturm gegen das Volk Gottes ankämpft ²⁾. Er ist der *rex iniquus* (vgl. 2. Thess 2, 7: *arcanum iniquitatis*), der Tyrann, wobei er sich in hochmütigen Lästereien ergeht (vgl. 2. Thess 2, 4: *qui adversatur et extollitur*). Er hat dann als letzter die Herrschaft über den Erdkreis inne, und so wird von ihm gesagt: *qui obtinet*.

Wie auch B. Dombart anmerkt, liegt mit dieser Aussage ein Rekurs auf den Katechonbegriff 2. Thess 2, 6 f. vor ³⁾. Dafür spricht der Kontext und die Wahl des Begriffes, ein Kompositum von *tenere*, das im Zusammenhang die Bedeutung 'innehalten', 'festhalten' hat. *qui obtinet* bietet bemerkenswerterweise später auch der Nordafrikaner Tyconius zur Stelle 2. Thess 2, 6 f. ⁴⁾. Die abweichende, stärker kritische Tendenz der obigen Verwendung des Motivs, etwa gegenüber Laktanz, zeichnet sich ziemlich offen ab. Sucht man hierfür nach dem eigentlichen Grund, wird man den Tatbestand würdigen müssen, daß — gefördert durch die unüberbrückbar gewordene Kluft zwischen Staat und Kirche — zwangsläufig eine Interpretation ins Leben gerufen wurde, welche die Katechon-Aussage ihres letzten positiven Gehaltes entkleidete. Nicht von einem Aufhalten, sondern von einem endzeitlichen 'Festhalten', d.h. 'Herrschen' des Antichristen wird gesprochen ⁵⁾.

kirchl. Literatur, Bd. II, 1914, S. 647 ff.; J. Martin, TU 39, 4, 1913; neuerdings Brisson, in RechSR 1946, S. 280 ff.

¹⁾ Ed. B. Dombart (CSEL Bd. 15, 1887) S. 60; B. Altaner, Patrologie, 1958 5, (S. 373).

²⁾ Vgl. dazu Apol. 824 ff.

³⁾ Womöglich auch Instr. lib. I, 41, 11 (S. 54): *sed medium tempus Helias, medium Nero tenebit*. Doch vgl. oben S. 139 A. 2.

⁴⁾ E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 279 Anm. 2 (zitiert oben S. 137).

⁵⁾ In der Eliasapokalypse cp. 29, 8 (ed. Steindorff 1899, S. 83 Anm. 4) ist der

Es kann kein Zweifel sein, daß eine solche Aussage Ausdruck einer bestehenden Unsicherheit im Verständnis des Schriftwortes ist. Man verstand es nicht mehr, geschweige denn, daß man von der Geschichte der hinter ihm stehenden Tradition selbst noch eine Ahnung hatte. So war es naheliegend, die eigene Situation mit ihrer Problematik einzutragen. Auch Augustins Ausführungen verbergen diese Unsicherheit nicht ¹⁾. Daß jede Version, wie z.B. gerade die lateinische, immer mehr vom Verständnis wegführte, ist ja nun durchaus einleuchtend.

Abschließend sei darauf verwiesen, daß Augustin an der bezeichneten Stelle De civ. Dei XX, 19 einen weiteren markanten Auslegungstyp von 2. Thess 2, 6 f. erwähnt, der den zuletzt genannten Formen weithin entspricht. „Andere jedoch“, führt er aus ²⁾, „legen sich die Sache so zurecht: sie beziehen beide Aussprüche: ‘Ihr wißt, was aufhält’ und ‘das Geheimnis der Bosheit’, das am Werk ist, ausschließlich (!) auf jene Bösen und Heuchler, die es innerhalb der Kirche gibt bis zu dem Zeitpunkt, da ihre Zahl eine Höhe erreicht, die dem Antichrist (!) ein großes Volk verschafft: und das sei das Geheimnis der Bosheit, weil es verborgen ist”.

Aus dieser wertvollen Notiz kann man mit einigem Recht schließen, daß die Deutung der *tenet*-Aussage 2. Thess 2, 6 f. auf den Antichristen letztlich die Linie der anthropozentrischen Aufenthalt-Lehre des ‘Buches der Mysterien’ und R. Eliezers fortsetzt. Jenes handelt von einer widerstrebenden, antichristlichen Gruppe. Dieser spricht von der Unbußfertigkeit des eigenen Volkes als der „*causa dilationis*“. Ähnlich, wenn auch bezeichnend verschoben, äußert sich Augustin: das Maß der Bosheit, welches *unwürdige Glieder der Kirche* (bei R. Eliezer: *des Volkes*) anhäufen, ist noch nicht voll. Sobald das geschehen ist, bricht Gottes Gericht unaufhaltsam herein. Die Schuld der Verzögerung liegt nicht in der subjektiven Willkür Gottes begründet, der sich etwa immer wieder über seine Pläne hinwegsetzt, sondern sie beruht auf objektiven Faktoren, die der menschlichen Einsicht unterliegen.

Tatbestand des kurzfristigen Verzögerns eigenartigerweise vom Antichristen ausgesagt: ‘Er wird nicht *lange machen*, ohne daß er kommt, der Sohn des Verderbens. Es wird sich offenbaren der Gesetzlose in jenen Tagen’. Der Blick des Verfassers richtet sich gebannt auf die Schrecknisse der Endzeit, welche er in bedrohlicher Nähe sieht. Die Anwendung der Verzögerungsterminologie nicht so sehr auf die Heilszeit als vielmehr auf die ihr vorausgehende Periode der Bedrängnis scheint in Zeugnissen jüdischer Herkunft stärker als in christlichen nachweisbar.

¹⁾ Augustin, De civ. Dei XX, 19 (ed. E. Hoffmann CSEL S. 472, 24 f.): *ego prorsus quid dixerit me fateor ignorare*.

²⁾ E. Hoffmann, a.a.O. S. 473, 13 ff. Übersetzung nach A. Schröder, BKV 28, S. 312.

d) *Ausblick*

Wir sind angesichts der umfassenden Untersuchung Bornemanns zur Geschichte der Auslegung von 2. Thess 2, 6 f. ¹⁾, die für den Zeitraum seit Tertullian, soweit notwendig, ergänzt und verbessert wurde, davon entbunden, die Geschichte der Katechon-Deutung weiterzuverfolgen. Sie wird auch uninteressant, weil sie sich endgültig ins Uferlose verliert und die Verbindung mit dem ursprünglichen Inhalt so gut wie nirgends mehr gegeben ist. Wo man nicht die Hippolytische Auslegung auf den Staat oder die der Spätlateiner des 3. Jhdts. auf den Antichristen abgeschrieben hat, werden neue Spekulationen vorgebracht: auf die Geistesgaben der Kirche, auf Kaiser Claudius, auf den damaligen Hohenpriester u.v.a. Durchweg führen sie von dem ursprünglichen paulinischen Sinn weg, machen sie die Lösung des Katechon-Problems nur noch undurchsichtiger und schwerer. Wer sollte schließlich auch noch um die Zusammenhänge mit jener apokalyptischen Tradition wissen? So einfach der Tatbestand an sich war, durch die Vielfalt der exegetischen Meinungen konnte der Nimbus des mysteriösen paulinischen Theologumenons nur zunehmen. Hinzu kam ein weiterer Tatbestand in Form des fehlenden Gedankenaustausches mit der Synagoge und der allgemeinen Unkenntnis des Hebräischen. Alles in allem: der Schlüssel zur Lösung des Problems war zu Beginn des 4. Jhdts. verloren gegangen. Die gelegentlichen späteren theozentrischen Deutungen der antiochenischen Schule ²⁾ stellen zwar eine rühmliche Ausnahme dar, können aber nur als zufällige richtige Lösungsversuche eingeschätzt werden. Immerhin ist es bezeichnend, daß diese für ihre Verhältnisse durchaus kritischen Ausleger keine sprachlichen Bedenken hegten, die theozentrische Auslegung zu vertreten.

6. HAB 2, 3 ALS CHRISTLICHER LOCUS CLASSICUS BEI EUSEB VON CÄSAREA

Wenn sich auch die Tradition gegenüber ihrem Ansatz Hab 2, 3 früh selbständig gemacht hat, die eschatologisch-christozentrische Auslegung von Hab 2, 3 ist dennoch weiter geübt worden. Hebr 10, 37 könnte dies unterstützt haben, denn für den altkirchlichen Theologen war hier, weil apostolisch, eine verbindliche Auslegung vorgezeich-

¹⁾ S. oben S. 98 Anm. 1.

²⁾ S. oben S. 183 Anm. 3. Vgl. dazu auch Dod (Bornemann S. 438 f.), Westric (S. 440), u.a. Für Hilarius ist bezeugt (Pitra, Spic. Sol. I, 1852 p. 136): *at ubi definitio dei quae eius prohibet adventum, cessabit, tunc apparebit ille.*

net. Indessen wird man sich damit nicht ohne weiteres zufriedengeben können, denn die Breite und Ausführlichkeit, mit der Euseb in seiner 'Demonstratio evangelica' das Schriftwort kommentiert, ist auffällig ¹⁾. Die Tatsache der ohne Zweifel seit ältester vorchristlicher Zeit kontinuierlich eingehaltenen, direkten Bevorzugung des Prophetenwortes, wird auch in diesem Fall die vorzuziehende Erklärung sein.

Eusebs *Demonstratio evangelica* verfolgt die theologische Absicht, aufzuzeigen, 'daß das mosaische Gesetz nur vorbereitenden Charakter hat und die Weissagungen in Christo erfüllt sind!'. Das 6. Buch bemüht sich ²⁾: *περὶ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας αὐτοῦ* (sc. σωτῆρος) *ἐκ τῶν ὑποσημειωμένων γραφῶν*. Von verschiedenen Psalmziten abgesehen kommen auch prophetische Messiaszeugnisse zu Wort, darunter bemerkenswerterweise wieder Hab 2, 2-4 und Hab 3, 2-5 (VI, 14. 15). ³⁾

Die Ausführungen — nach Sinnabschnitten gegliedert — werden im folgenden skizziert und, soweit erforderlich, mit erklärenden Hinweisen versehen.

a) VI, 14, 2-3 ⁴⁾

Euseb würdigt Hab 2, 3 als Prophetie, in der 'ausdrücklich' die Ankunft Christi geweissagt ist. Er ist der *ἐρχόμενος*, ein Prädikat, das Psalm 118, 25 ff. als Christustitel sichert ⁵⁾. Seine Offenbarung wird gleich einem Licht sein, das 'am Abend' aufgeht (*τῆς ἑσπέρας, ἀνατελεῖ*), nämlich zur Zeit der *συντέλεια τῶν αἰώνων*. Neben Aquilas Version werden Sach 6, 12 (*ἀνατολή!*) und 14, 17 (*τὸ πρὸς ἑσπέραν ἔσται φῶς!*) als Bestätigung hierfür herangezogen. Allein diese Auswahl zentraler, ältester christologisch gedeuteter Schriftworte des AT, in die auch bezeichnenderweise Hab 2, 3 einbegriffen

¹⁾ Über die Abfassungszeit wird allgemein nichts vermerkt, vgl. A. Heikel, GCS Bd. 23, Eusebius VI, 1913, S. XVII ff., B. Altaner, a.a.O. S. 198. Sehr wahrscheinlich fällt sie in die cäsarensische Periode Eusebs (ab 313), vgl. unten S. 155. Anm. 2.

²⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 250; B. Altaner, a.a.O. S. 198.

³⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 267-272 (!)

⁴⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 267, 26 — S. 268, 22,

⁵⁾ Auch Dem. ev. LX, 18, ein Abschnitt, in dem auf Ps 118, 22-26 a 27 b ausführlicher eingegangen wird, findet sich in Zusammenhang mit der Erwähnung Christi als *ἐρχόμενος* noch einmal Hab 2, 3 b zitiert (S. 443, 2 ff.): *οὕτως γὰρ ὡν τυγχάνει εὐλογημένος, ὁ καὶ δι' ἑτέρου προφήτου ὀνομασμένος "ὁ ἐρχόμενος", τοῦ φήσαντος, ἔτι μικρόν, ὁ "ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ"*. Durch Hebr. 10, 37 irreführend, schreibt Euseb *ἔτι μικρόν* dem Propheten Habakuk zu.

ist, sollte für die Erfassung der geschichtlichen Bedeutung des Prophetenwortes richtungsweisend sein.

Die Ankunft Christi geschieht am Abend der Welt. Der Prophet fordere daher Geduld und Ausdauer. Euseb unterstreicht diesen Gedanken mittels der Version Aquilas (προσδέχου αὐτόν) und des Zeugnisses Hebr 10, 35-38: „Werfet euer Vertrauen nicht weg!“

Die vorliegende Einordnung von Hab 2, 3 in den Rahmen der alttestamentlichen Christuszeugnisse kann natürlich nicht erst auf Euseb zurückgehen. Das messianische Verständnis, z.B. auch der Sach-Worte, war schon längst im Judentum vor ihm üblich (vgl. z.B. neuerdings 4QFlor 2) und mit diesem setzte er sich in seinem Werk auseinander¹⁾. Darüberhinaus deutet die enge Abhängigkeit von der Bibel Aquilas sehr massive Beziehungen zur jüdischen Auslegungsgeschichte der Stelle an. Seine Übersetzung wird Euseb in der Gestalt der Hexapla des Origines vorgelegen haben, die damals in der Bibliothek zu Cäsarea aufbewahrt wurde²⁾. Das Hebr-Zitat hat schließlich die Funktion des apostologischen Korrektivs. Mit ihm wird von autoritativer Seite aus die Erfüllung der Prophetie in Jesus Christus bestätigt³⁾, aber auch schließlich die bleibende Geltung der Verheißung bis zur zweiten Parusie erwogen.

b) VI, 14, 4-6a⁴⁾

Euseb arbeitet heraus, daß erst die in Hebr 10, 38 vorgenommene Umstellung den rechten, allein zutreffenden Sinn sichert (διὰ τὸ καθ’

¹⁾ Zahlreiche Zeugnisse der christlichen Ära bei Str. B. II S. 113. Am markanten ist der Sprachgebrauch der 15. Benediktion des Achtzehngebetes (babyl. Rez.).

²⁾ Ein Tatbestand, der bisher noch nicht beachtet wurde (vgl. A. Heikel, a.a.O. S. XVII ff.), der aber zweifellos die Festlegung des Terminus *a quo* der Abfassung sichert (s. oben S. 154 Anm. 1). Die an zahlreichen Stellen vorgenommene Kollation der Übersetzungen Aquilas, Theodotions und Symmachus’ (vgl. zB S. 270, 12 ff., 290, 17 ff., 304, 6 ff., 306, 25 ff., 310, 6 ff., 324, 8 ff. u.v.a.) läßt sich nur so erklären. Das gewaltige Opus befand sich längere Zeit in Cäsarea, wo es u.a. auch Hieronymus einsah für seine Arbeiten am AT. In seinem Kommentar zum Propheten Habakuk (ML 25, Sp. 1273 ff.) gibt er von Hab 2, 3 nach Aquilas Fassung folgende lateinische Übersetzung (Sp. 1289):

V. 2 ff. *Et respondit mihi Dominus, et dixit: scribe visum et explana eum super tabulas ut percurrat qui legerit eum, quia adhuc visus. procul, et apparebit in finem. et non mentietur: si moram fecerit exspecta illum: quia veniens veniet, et non tardabit: ecce qui incredulus est, non erit recta anima eius in semetipso. iustus autem in fide sua vivet.*

³⁾ Mit seiner Hilfe löst dann auch Hieronymus die Schwierigkeit des Genuswechsels (Sp. 1292): *et ita accipi: scribe visionem in qua Christus repromittitur . . .*

⁴⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 268, 8-20.

ὑπερβατὸν εἰρῆσθαι). Wollte man Hab 2, 4 gleichfalls auf den 'Kom-menden' und 'Nicht-Zögernden' beziehen, so wäre das 'widersinnig'. Damit ist zweifellos Richtiges gesehen — sowohl vom Standpunkt der ältesten jüdischen Auslegung (Habkom), als auch von dem der neueren Exegese (s.o.).

c) VI, 14, 6 b¹⁾

Euseb legt dar: Die Prophezeiung besagt einmal, daß das Licht, welches allen Heidenvölkern angekündigt ist (vgl. Jes 42, 6; 49, 6), mit der Ankunft Christi spät 'am Abend aufgeht und nicht lügt' (ὁψέ ποτε καὶ „ἐσπέρας ἀνατελεῖ, καὶ οὐ διαψεύσεται" — so Aquila!), zum andern, daß die hinausgezogene Erscheinung seitens des Hörers der Prophetie Geduld und Ausdauer erfordere (εἰς ὑπομονὴν παρακαλέσας). Auch die Weissagung will den Hörer dahin führen, daß er der göttlichen Zusage ἐρχόμενος ἤξει καὶ οὐ μὴ χρονίση unbedingtes Vertrauen entgegenbringt. Wer den Worten glaubt, wird nämlich als Gerechter offenbar und empfängt von Gott das (Hab 2, 4) verheißene Leben. Umgekehrt geht der des göttlichen Erbarmens verlustig, der den Worten der Verheißung nicht glaubt und dem es an getroster Hoffnung mangelt.

Die erwähnte Umstellung wird als für den Sinn des Ganzen notwendig noch einmal ausdrücklich gebilligt. Aquilas Übersetzung (vgl. das abhebende ἰδοὺ νωχελευομένου) ist als weitere Begründung dieses Schrittes der umständlichen Erörterung beigegeben.

d) VI, 15, 2²⁾

Euseb sieht in Hab 3, 3 ff. eine unmittelbare Fortsetzung des Gedankens von cp. 2, 3 f. Der typische Schriftabschnitt wird als nähere sachliche Erläuterung der besprochenen Prophetie vom 'Kommen' des Herrn verstanden, wobei sich der Ausleger in der glücklichen Lage sieht, sogar die Himmelsrichtung zu nennen. Seine Angabe ruht auf der Übersetzung Theodotions. Dieser wichtige Zug, der offenbar in die Vulgärerwartung Eingang gefunden hat, begegnet auch Orac. Sib. V, 414 (ἀπ' οὐρανίων νότων³⁾), dazu viel-

¹⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 268, 20 — S. 269, 5.

²⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 269, 15-21.

³⁾ Vgl. O. Gerhardt, Der Stern des Messias, 1922, S. 50. J. Geffcken (GCS Bd. 8, 1902) und Kurfess, Sibyllinische Weissagungen, 1951, (zSt) bieten οὐρανίων νότων. Die Bedeutungsvariante 'Süden, Mittagsrichtung' dürfte angesichts der Parallelen indiskutabel sein (vgl. auch Apoc Soph 14, 6). F. Blaß (in Kautzsch

leicht Orac. Sib. III 652 (ἀπ' ἡλίου) und Test. Levi 18 (armen.: wie am Mittag vor der Sonne). Ebenso weiß später Hieronymus zu dem Zitat anzumerken: ¹⁾ *Deus ergo ab Austro veniet, id est a meridie, a clara luce, et ab his qui appellantur filii dierum* ²⁾. Wie so vieles andere hat man diesen Zug allem Anschein nach unmittelbar einer besonderen jüdischen Hab-Exegese entnommen, die vielleicht gleichfalls primär essenischer Herkunft war ³⁾.

Die eigentlich wichtigen Sätze in denen er sich zur konkreten eschatologischen (nicht nur messianischen) Deutung äußert, lauten: (VI, 15 9 f.) ⁴⁾

τάχα δὲ καὶ τὴν δευτέραν αὐτοῦ καὶ ἑνδοξον ἐν τούτοις ἄφιξιν θεσπίζει, ὥστε ἀπὸ ἐτέρας ἀναγινώσκεσθαι ἀρχῆς τὰ ἀπὸ τοῦ „ὁ θεὸς ἀπὸ Θαιμᾶν ἔξει“, ὡς ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος ἡξοντος αὐτοῦ ἀπὸ τῶν κατὰ τὰ νότια μέρη τοῦ οὐρανοῦ μεταλαμβάνεται γὰρ „Θαιμᾶν“ εἰς τὸν „νότον“. διόπερ ὁ Θεοδοτίων τοῦτον ἐρμηνεύει τὸν τρόπον „ὁ θεὸς ἀπὸ νοτίου ἔξει“.

Auf nähere Erläuterungen kann verzichtet werden. Als wesentliches Ergebnis stellen wir fest: Hab 2, 3 ist auch für Euseb ein besonderes Zeugnis über die zweite Parusie Christi. Es bekommt bei ihm prinzipiell — allein der Umfang der Ausführungen besagt genug! — noch jene Sonderstellung zugeteilt, die es auch schon in

II, 1921, S. 214 zS:) ist mit 'von dem Himmelsgewölbe' noch zu frei. Nach Rzach (in Paulys RE, Bd. IIa Sp. 2139) geht der Abschnitt Orac. Sib. V, 414 auf einen ägyptischen Juden zur Zeit Domitians zurück. Ob man angesichts der glühenden messianischen Erwartungen nicht näher von einem essenischen Zeloten sprechen sollte? Nach dem Zusammenbruch des Aufstandes erlebte die Bewegung in Ägypten noch einmal einen Aufschwung (Josephus, bell. jud. VII, 402 ff. 437 ff.). Tamid 3, 7 (ed. Brody 1936 S. 63) ist überliefert, daß durch die südliche (Tempel-) Pforte nie jemand eintrat. Offenbar war sie Gottes Kommen vorbehalten.

¹⁾ ML 25 Sp. 1310 f. (1311 A).

²⁾ Die Hervorhebung des Lichtmotivs erinnert an Qumran. Interessant sind auch die folgenden Darstellungen des Hieronymus, in denen er nach weiteren Schriftbeweisen für diese Feststellung sucht: *Unde et in Cantico Canticorum, aquilonem sponsus abigit, et austrum vocat dicens: exsurge, Aquilo, et veni, Auster, perfla hortum meum, et fluant aromata mea* (Cant IV, 16). *Deus semper in meridie est: Ubi, inquit, pascis? ubi cubas? in meridie* (ibid. I, 6). *et ad Abraham quando erat sub quercu, non venit Deus nisi in meridie* (Gen 18, 1). *et Joseph qui in typo praecessit Salvatoris, convivium fratribus facit meridie* (Gen 43, 25). *Agnitio ergo Dei Patris his qui digni sunt, venit in pleno lumine...*

³⁾ Ob wir hier auf die theologische Begründung stossen, weshalb in Qumran (später auch bei den Karäern) die Bestattung der Toten in Süd-Nord-Richtung erfolgte? Vgl. A. Szyszman, A Propos du Karaïsme et les Textes de la Mer Morte, VT 2, 1952, S. 343 ff. 348: 'Dans la tombe la tête du mort est toujours dirigée vers le Sud'. In der Tat ein 'unusual way' (P. Kahle, The Karaites and the Manuscripts from the Cave, VT 3, 1953, S. 82 f.), dessen Anlaß nur in einer bestimmten Erwartung — wie etwa der oben genannten — gesucht werden kann. Die Blickrichtung der Toten geht nach Osten, was ebenfalls anzeigen könnte, daß die Bestattung unter eschatologischen Gesichtspunkten vorgenommen wurde.

⁴⁾ A. Heikel, a.a.O. S. 270, 35-271, 5.

ältester Zeit in der Urgemeinde und vor allem im Judentum jener Zeit besaß. Was seine Aktualität betrifft, so ist freilich unverkennbar, daß für ihn die Parusieverzögerung nicht als das augenblickliche, eigentlich brennende Gemeindeproblem rangiert. Die Verzögerung bewegt ihn nur in geringem Maße. Eher schon der Beweis der Tatsache der zweiten Parusie an sich: Der Herr wird gewiß wiederkommen — das schärft er ein. Daß es 'spät', 'am Abend', sein wird, nimmt er augenscheinlich als sehr selbstverständlich hin¹⁾. Der Wandel im Denken der Gemeinde wird so durch sein Zeugnis unübersehbar. Gerade in dieser Gestalt ist uns seine Stellungnahme zu der altehrwürdigen Tradition von Wert. Sie fügt sich in das bekannte Bild der eingebrochenen, fortschreitenden Enteschatologisierung ein²⁾. Zugleich erweitert sie es aber auch! So sehr Euseb Kaiser Konstantin mit den Zügen des 'Christus victor' ausstattete, das Reich Gottes sieht er dennoch nicht einfach unter ihm verwirklicht. Tendiert er auch in vielen seiner Äußerungen sehr stark dahin³⁾, gerade ein Zeugnis wie Hab 2, 3 lehrt, daß für ihn noch ein Rest der ursprünglichen urchristlichen Spannung und Hoffnung geblieben ist. Die eingangs entfaltete einzigartige Dialektik des Schriftworts hat somit ihren Zweck durchaus erfüllt. Der Lehrsatz von der Wiederkehr Christi, die Zukunftserwartung, konnte selbst in dieser kritischen Situation nicht völlig aus dem Blickfeld verschwinden. Schließlich war er auch zu gleicher Zeit bei dem Syrer Afrahat ungebrochen in Geltung (hom. V. VI. XXII).

7. DIE CHRISTOLOGISCHE DEUTUNG VON HAB 2, 3 IN DER ALTKIRCHLICHEN EXEGESE

Verschiedene Gründe sprechen dafür, daß Viktorin von Pettau in seinem Kommentar zu Habakuk die gleiche Auslegung von cp. 2, 3

¹⁾ Vgl. Dem. ev. VI, 14, 7 (S. 268, 23 f.): διὰ τὸ μέλλειν ὁψέ καὶ ἐσπέρας ἔσεσθαι τὴν τοῦ προφητευομένου παρουσίαν.

²⁾ W. Elert, Das christliche Ethos, 1949, S. 506 (zu Euseb h.e. X, 1, 7): '... die Eschatologie der Apokalypse wird hier geradezu widerlegt. Während das für das Reich Christi siegreiche Ende in der Apokalypse das wirkliche Eschaton der Weltgeschichte ist, wird es hier mit den von Eusebius berichteten Festreden und Grundsteinlegungen gefeiert ...'. Vgl. auch R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1959, S. 65 f.; M. Werner, Die Entstehung, S. 112 f.

³⁾ Zahlreiche messianische Verheißungen werden als unter Konstantin erfüllt betrachtet. So etwa Dan 7, 18 'Und es werden die Heiligen das Reich des Höchsten einnehmen', Euseb Laud. 3, 2 (A. Heikel, Eusebius Bd. VII, S. 201, 1). Weitere typische Beispiele bei H. Berkhof, Kirche und Kaiser, 1947, S. 101 ff. ('Konstantin ist der Bringer der Heilszeit und hat darum messianische Bedeutung').

übte ¹⁾. Hat er, falls die Vermutung J. Haußleiters zu Recht besteht, Hab 2, 5 auf den Antichristen bezogen, dann doch bestimmt auch Hab 2, 3 auf den wiederkehrenden Christus. Für einen christlichen Ausleger jener Zeit dürfte darüber nie ein Zweifel bestanden haben, denn die Begriffe kamen dieser christologischen Anwendung entgegen. Haußleiter will mit gutem Grund Teile von Viktorins Auslegung im Hab-Kommentar des Hieronymus verarbeitet sehen. Sie im einzelnen herauszulösen, kann an dieser Stelle nicht mehr unsere Aufgabe sein. Der Aufwand entspräche nicht dem Ergebnis. Es genügt, sich den Standpunkt der Exegese des Hieronymus zu vergegenwärtigen, welcher lautet ²⁾: *Manifeste autem in his de adventu Christi prophetia est. Unde et proposita quaestio solvitur, quod donec ille veniat, iniquitas dominetur in mundo et iudicium non perveniat ad finem* ³⁾.

Im Blick auf die vielen Zeugnisse ist der Schluß gerechtfertigt, daß sich die älteste christliche Auslegung erstaunlich einheitlich präsentiert. Das Schriftwort war Locus classicus nicht für die geweis-sagte Parusie Christi, sondern auch für das davon nicht lösbare Verzögerungsproblem.

Schon in der Wiedergabe des Textes war man bemüht, dem eschatologischen Gehalt Ausdruck zu verleihen. Hieronymus wählt beispielsweise für die LXX-Fassung die Übersetzung: *quia adhuc visio in tempus, et orietur in finem* ⁴⁾. Mit 'orietur' wird bewußt auf den messianischen צִמְחָה-Titel (= Oriens angespielt, was die Auslegung von Sach 6, 12 unterstreicht ⁵⁾: *iste* (sc. Jesus) *igitur qui nostris virtutibus coronatus est, orietur et appelabitur Oriens*.

Den Offenbarungscharakter des Parusieereignisses hebt (zufällig?) übereinstimmend mit einer in die älteste christliche Zeit gehörenden jüdischen Übersetzung ⁶⁾ die achmimische Bibel zu Hab 2, 3 hervor: *revelabitur in finem et non abscondetur* (für ψεῦδεσθαι; ebenso Hab 3, 17!) ⁷⁾. Stand der christologische Inhalt der Prophetie und der durch die Tradition überkommene Tenor der Exe-

¹⁾ J. Haußleiter, Victorino Episc. Petavionensis opera (CSEL Bd. 59), 1916, S. XVIII f.

²⁾ ML 25 Sp. 1291 B.

³⁾ Zu Hab 2, 5 ff. äußert sich Hieronymus (ML 25, Sp. 1294 B): *potest autem hoc ipsum et de Antechristo interpretari, qui intantum erit arrogans et superbus, ut in templo Dei sessurus sit, faciens se Deum* (2. Thess 2!) — Eine messianisch-christologische Auslegung von Hab 3, 1-19 bietet Augustin, De civ. Dei 18, 32. Zu Hab 2, 2 f. merkt er in (zu seiner Zeit!) bezeichnender Vermeidung der eschatologischen Auslegung an (De civ. Dei 18, 31 Ende): 'Habakuk hat offenbar die damals noch erst bevorstehende Ankunft Christi im Auge ...' Ebenso Cyrill, Kat. XII, 20. Die Erwartung begründet dagegen Chrysost., in Matth. hom. 77, 4.

⁴⁾ ML 25, Sp. 1289 C.

⁵⁾ ML 25 Sp. 1458 A.

⁶⁾ Vgl. oben S. 70.

⁷⁾ M. Groussow, The Coptic Versions of the Minor Prophets, 1938, S. 68 (zSt); S. 72 (zu Hab 3, 17).

gese in den Grundzügen fest, so war der Wortwahl der Übersetzer mit ihrem Streben nach Verdeutlichung keine Grenze gesetzt ¹⁾).

Bei einem ersten Blick auf die Ausführungen Eusebs hält man es kaum für möglich, daß bei ihm eine jahrhundertealte Tradition verarbeitet ist, eine Tradition, welche weit über die urchristliche Zeit hinaufreicht und eine bewegte Vorgeschichte hinter sich hat. Aber sie ist — wir hoffen den eindeutigen Beweis dafür erbracht zu haben — ein geschichtlicher Tatbestand, der für die Erfassung der ur- und frühchristlichen Eschatologie mit all ihrer Problematik von großer Bedeutung ist. Es zeigt sich, daß die Verwendung des Schriftworts, wo immer sie vorkommt, nicht als eine willkürliche allegorische Künstelei der Exegeten der ältesten Kirche abgetan werden kann. Seine Tradition führt allenthalben hinein in das Zentrum des Ringens mit dem Problem der eschatologischen Verzögerung ²⁾. Für die Erfassung seiner geschichtlichen Struktur im Spätjudentum und in der frühchristlichen Kirche erweist sie sich von geradezu einzigartigem Wert. Dasselbe möchten wir abschließend auch noch für den philologischen Ertrag herausstellen.

¹⁾ Hieronymus gibt Aquila an dieser Stelle mit *apparebit* (= ἐνφανήσεται ?) wieder (s. oben 155 Anm. 2).

²⁾ Nachzutragen ist noch das Vorkommen der Tradition in ihrer etwas abgewandelten Gestalt bei *Origenes*, Hom. in Jer. XIV, 12 (zu Jer 15,15 ed. Klostermann S. 118). Im Blick auf die Bitte, Gott solle keine 'Langmut' (μακροθυμία) mehr üben, wird ausgeführt, daß das ebensosehr für die Zeit des Propheten wie für die des Erlösers gelte. Gott habe immer 'Langmut' gegenüber den Sünden seines Volkes bewiesen, aber mit Christus sei diese zu Ende gegangen. Zwischen seinem Auftreten und der Zerstörung Jerusalems, so wird dies näher erläutert, verstrichen nämlich nur noch 42 Jahre. Origenes merkt dabei genau im Sinne der alten Begrifflichkeit und Struktur der Tradition an: 'Es mußte nämlich eine kleine Zeit (ὀλίγον χρόνον) zur Buße zugestanden werden, vor allem derer wegen, die zum Glauben kommen sollten aus dem (jüdischen) Volke durch die Zeichen und Wunder der Apostel'. Auch hier liegt also die Deutung der 'kleinen' Frist auf ca. 40 Jahre und eine genaue Entsprechung zum Sprachgebrauch Hebr 10, 37, 1. Petr 1, 6, 2. Petr 3, 9 und Apoc 6,11, 12, 12, 20,3 u.a. vor (s. oben S. 36, 85f. 95).

Die ursprüngliche hocheschatologische Version der Vorstellung, derzufolge Jesu Tod als das 'Ende' dieser Weltzeit betrachtet wurde und die Zeit darnach eben als postteleologische Frist (s. unten S. 200ff. u.a.), kann man unschwer erschließen.

Nicht minder vielsagend im Sinne unserer Ausführungen (unten S. 295) stellt sich die Erklärung zu *Klg!* Jer 2, 19 dar ('stehe des Nachts auf'), mit der das nächtliche Gebet und die Bitte in der 'Nacht' des gegenwärtigen Äons verlangt werden. Origenes erinnert sofort an Hab 2, 1 (!) ('ich will mich auf Wache stellen und ausblicken, was mir der Herr sagen wird'), wobei zur Verdeutlichung Mk 13,35 und Mt 24,43, also passatheologische Bildworte, zitiert werden, die das (offenbar auch von Origenes wörtlich verstandene) *nächtliche* Kommen des Herrn behaupten (s. unten S. 207 ff.).

FÜNFTES KAPITEL

DER JÜDISCH-CHRISTLICHE GESTALTWANDEL DER TRADITION ALS PHILOLOGISCHES PHÄNOMEN

Mag der Unterschied zwischen dem Bedeutungsinhalt des $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ der Septuaginta und dem des אָחַר Pi. der hebräischen Textüberlieferung auf den ersten Blick unerheblich scheinen, der gegebene geschichtliche Aufriß zeigt, daß der verschiedene Sprachansatz sachlich-theologisch eine jeweils eigentümliche Entwicklungslinie hervorrief. Im hebräisch-jüdischen Bereich dominierte für Jahrhunderte die Vorstellung um das Aufhalten, um das מַעֲכָב (Ptz. Pa. עֲכָב), im griechisch-christlichen dagegen jene um die Verzögerung, um das $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ der Parusie und um die *mora finis*.

Über 2. Thess 2, 6 f. hat allerdings auch der spezifische Aufhaltgedanke in die christliche Eschatologie Eingang gefunden, aber das genaue Wissen um die motivgeschichtlichen Zusammenhänge ist den späteren Generationen bald verlorengegangen. Gerade dieser Form der Tradition läßt sich ein gewisses Eigenleben gegenüber der christlichen $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ -Eschatologie nicht absprechen. Das Interesse für das $\kappa\alpha\tau'\epsilon\chi\omega\nu$ -Problem ist nur soweit da, als mit ihm ein apokalyptischer Rätselbegriff oder Geheimterminus vorzuliegen scheint, der naturgemäß für die Schriftexegese (Hippolyt!) anziehend sein mußte. Die an $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ ausgerichtete Terminologie der christlichen Kirche vermochte er nicht zu gefährden.

Die verschiedene Entwicklungsgeschichte des Sprachgebrauchs für ein und dasselbe Problem liegt, wie schon angedeutet, in jenem doppelten, mit Masora und Septuaginta markierten Ansatz begründet. Sie ist nicht nur ein durch mancherlei theologische Faktoren bedingtes Phänomen, was keineswegs unterschätzt werden soll, sondern in ihren Anfängen und Ursprüngen auch ein sprachliches. Diesem Fragenkreis soll im folgenden näher nachgegangen werden ¹⁾.

Aus dem profangriechischen Gebrauch von $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ geht hervor,

¹⁾ O. Cullmanns Ausführungen über die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung (Christus und die Zeit, 1948², S. 31 ff.; Die Christologie des Neuen Testaments, 1957, S. 331 f.); Parusieverzögerung und Urchristentum, Der gegenwärtige Stand der Diskussion, ThLZ 83, 1958, Sp. 1 ff., sind für unseren Zusammenhang nicht ergiebig, steht doch bei ihnen alles unter dem dogmatischen Vorzeichen einer heilsökonomischen Zeit-Interpretation (vgl. auch unten S. 205 Anm. 3). Uns geht es einzig und allein um den philologischen Tatbestand! G. Delling hat auf diesem Gebiet bereits bahnbrechende Arbeit geleistet (Das Zeitverständnis des Neuen Testaments, 1940).

daß der Bedeutungsinhalt des Verbums ganz von dem ihm zugrundeliegenden Subst. 'Zeit' bzw. 'Zeitraum' (χρόνος) bestimmt wird (vgl. auch χρόνιος, χρονοτριβεῖν)¹⁾. Als faktitives Verbum deutet χρονίζειν eigentlich auf 'Zeit' hinbringen, sich Zeit lassen'. Von dieser allgemeinen intransitiven Verwendung leitet sich der Bedeutungsinhalt 'zögern, säumen' unschwer ab. Mit dem Begriff verbindet sich also grundsätzlich der Gedanke der zeitlichen Ausdehnung eines Geschehens, der der Räumlichkeit des χρόνος und seiner Bewegung und damit der seiner möglichen Verschiebung, genauer seines dehnenden *Hinauszugs* (vgl. Stephanus²⁾: *sum χρόνιος et diuturnus, longo tempore duro et persevero, inveterasco*). Für den Griechen (und doch wohl auch für das durchschnittliche moderne europäische Denken!) — das hat schon Aristoteles³⁾ definiert — ist die Zeit ein „Zustand der Bewegung“, χρονίζειν somit die Aussage einer 'allmählich abnehmenden Bewegung' vom relativen Standort des Beobachters aus betrachtet⁴⁾.

χρονίζειν steht im Profangriechischen⁵⁾ infolgedessen völlig richtig für das 'Verweilen' und 'Bleiben' an einem Orte: Καμβύση χρονίζοντι περὶ Αἴγυπτον Herodot 3, 61; καχρονικῶς ἐν τῇ Πώμῃ Polyb. 33, 16, 6. Auch für 'Zeit lassen' bzw. 'Abwarten' finden sich Belege: ἐτι καχρονικότες καὶ μὴ ὑπόγνοι τῇ ὁργῇ ὄντες Arist. Rhet. 2, 3; τὸ παρὰ φύσιν ἐγένετο κατὰ φύσιν ὅταν χρονοισθῇ καὶ λαβῇ πλῆθος Theophr. C. Pl. 4, 1, 7. Im medizinischen Sprachgebrauch steht χρονίζειν für die Vorstellung der 'andauernden' und 'langwierigen' Krankheit (Hippokr.; Theophr. Nonn. c. 27. 33. 40. 123. 166), im militärischen für eine sich über längere Zeit hinziehende Kampfhandlung: χρονίζεται ὁ πόλεμος Andoc. 3, 27, χρονιζούσης τῆς πολιορκίας Diodor 2, 27. Daneben finden sich Beispiele für

¹⁾ G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, S. 200 (nach Delling, a.a.O. S. 11 Anm. 3), sieht χρόνος von der Wurzel χρε- abgeleitet (= 'umfassende Zeitgrenze'). Ebenso übrigens W. Prellwitz, Etymologisches Wörterbuch, S. 515, wobei er für sie die Bedeutung 'hinstreifen über, hinstreichen' erwägt, also dem Moment der *Bewegung* Rechnung trägt.

²⁾ Stephanus, Thesaurus VIII, Sp. 169 f.

³⁾ Aristot. Phys. VIII, 1 (nach C. Prantl), vgl. dazu J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, 1955¹, S. 89, und G. Delling, a.a.O. S. 5 ff. S. 12 ff. Die Gleichung χρόνος = κίνησις geht in mehr oder weniger abgewandelter Form durch die gesamte griechische Philosophie seit Plato. Es ist auch die neuzeitliche europäische Definition, vgl. L. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, Bd. I, 1825, S. 1 ff.

⁴⁾ Anders natürlich objektiv betrachtet! G. Delling, a.a.O. S. 22 (zu Aristoteles): 'Die Zeit ist also unendlich, aber eben im rein immanenten Sinn; und das ist nicht zuletzt in ihrer Verkoppelung mit rein innerweltlichen und kosmophysikalischen Gegebenheiten begründet'.

⁵⁾ Weitere Beispiele bei Stephanus, Thesaurus VIII Sp. 1696 f., F. Passow, Handwörterbuch, Bd. II, 2, S. 2517, W. Pape, Griech.-deutsches Handwörterbuch, II, S. 1377 b, Lidell-Scott, A Greek-English Lexicon, vol. II S. 2008.

den allmählichen Zeitablauf bzw. für das allmähliche Werden: *χρονιζομένην δ' εὔνοιαν καὶ εἰς συνήθειαν ἀφικνουμένην, γίνεσθαι φιλίαν* Arist. Eth. 9, 5.

Sowohl für die engere intransitive Bedeutung 'zögern' wie auch speziell für die transitive (also mit dem Inhalt 'verzögern jn.' d.h. 'hindern jn.') gilt, daß das Vb *χρονίζειν* aufs Ganze gesehen im Profangriechischen nicht hervortritt¹⁾. Daß der letztere transitive Gebrauch, wo immer er vielleicht doch begegnet oder anklingt, gegenüber der gewöhnlichen intransitiven Verwendung völlig sekundär ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Für unsere obige Definition liegt demnach eine Bestätigung vor.

Soweit die Beispiele erkennen lassen, ist für *χρονίζειν* der aus dem Wortstamm ableitbare Bedeutungsinhalt wesensgemäß und deshalb durchweg im Sprachgebrauch das Normale. Die transitive Verwendung ist nirgends nachweisbar. Die Wortbedeutung 'jn. verzögern, jn. hinhalten, aufhalten' kann offenbar mit *χρονίζειν* nicht zutreffend umschrieben werden. Mit ihm wird mehr der Sinn des allmählichen, kontinuierlichen Zeitablaufs verbunden und *nicht* der eines (vorläufig oder für immer) angehaltenen Geschehens.

Anders liegen die Verhältnisse für das von uns als vorgegeben erschlossene Äquivalent *אָחַר* Pi. (bzw. *עָכַב* Pa. und *Ithpa*; letzteres auf einem gelesenen Pual beruhend?) des hebräisch-aramäischen Sprachkreises, wobei in Rechnung zu stellen ist, daß in ihm überhaupt die besondere semitische Vorstellungswelt durchschlägt²⁾.

Ein Blick auf die Rolle des Vbs im semitischen Sprachgebrauch zeigt, daß der transitive Bezug im Sinne von 'jn. verzögern' zu dem Intensivstamm der Wurzel wesensmäßig hinzugehört. Nach H. Wehr³⁾ sprechen gewichtige Gründe dafür, daß die Bedeutungsfunktion 'der Nachfolgende, Hinterherkommende, Spätere,

¹⁾ So wird zB von Lidell-Scott ein transitiver Gebrauch überhaupt nicht genannt! Der Vf vermag kein eindeutiges Beispiel anzuführen.

²⁾ Vgl. auch G. Dellling, a.a.O. S. 52: 'Der Schriftsteller des AT empfindet also dort, wo er für abendländisches Denken Zeitbegriffe verwendet, nicht primär zeitlich, er denkt überhaupt nicht mathematisch in seinem Zeitgefühl, keinesfalls linear wie der Griechen, sondern allenfalls punktuell . . .', S. 54: 'Jener vollzieht die Ordnung in der punktuellen Zeitlinie, dieser ordnet im subjektiven Raum bzw. auf der subjektiven Fläche'. Diese Überlegungen haben neuerdings ihre grundsätzliche Bestätigung erfahren durch W. Vollborn, Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments 1951 (Mikrofi.) J. Marsh, *The Fulness of Time*, 1952, Th. Boman (s.u.) und C. H. Ratschow, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, ZThK 51, 1954, S. 360 ff. Die kritische Entgegnung W. Eichrods, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament, ThZ 12, 1956, S. 103-125, würdigt mit Recht das an verschiedenen Tatbeständen aufweisbare Kontinuum der Heilserfahrung. Für die Zeit-Terminologie im engeren Sinn des Wortes besagt dies aber nichts, denn hier handelt es sich um einen gemeinsemitischen Sachverhalt, der durch die eigentümliche Theologie Israels nur überhöht, nicht aber außer Kraft gesetzt ist.

³⁾ H. Wehr, Der arabische Elativ, in Ak. d. Wiss. u. d. Lit. Mainz, geist. Kl. 1952, S. 592 (= H. Nr. 7 S. 28).

Letzte' für al-aḥaru ursprünglich, die gewöhnliche Bedeutung 'der andere' dagegen sekundär ist. Für die für unseren Zusammenhang bedeutsame Piel (bzw. Pual-) Bindung ergibt sich dann der ursprüngliche Sinn 'jn. zumHinterherkommenden, Späteren machen', d.h. seine Bewegung *unterbrechen*, rückläufig machen oder anhalten.

Für diesen besonderen sprachlichen Hintergrund leuchtet ein, daß der transitive Bezug des Vbs im großen und ganzen gemeinsemitisch mit der Intensivbildung (II. St.) zusammenfällt. In der Tat ist der lexikographische Befund in dieser Beziehung eigentlich eindeutig. Während im Grundstamm die Bedeutung 'zurücksein, zurückbleiben' (so auch im Akkadischen) vorherrscht, ist für das Piel-Pual dessen intensivierte oder kausative Fassung bezeichnend, nämlich um Gesenius-Buhl und Kochler-Baumgartner Rechnung zu tragen¹⁾: 'ausbleiben, säumen, verweilen machen, aufhalten, etw. verschieben, zurückdrängen'. Im Altsüdarabischen kann das Vb geradezu 'zurücktreiben' bedeuten. Nach H. Wehr²⁾ ist im Neuhocharabischen die transitive Bedeutung des II. Stammes von 'ḥr offenbar normativ: 'verzögern, aufschieben, etw. vertagen, hindern, hemmen, aufhalten, zurückstellen' u.a. Die intransitiven Reflexbildungen 'sich verzögern, verweilen' erscheinen samt und sonders im V. Stamm. Im Syrischen³⁾ wird die Funktion der Pael-Bildung bei unserem Begriff durch das kausative Šaphel eingenommen, wobei auch hier der transitive Bezug bestimmend ist: *remoratus est alqm., detinuit, distulit alqd.* Für das Sabäische nennt Gesenius den Bedeutungsinhalt 'verschieben, prolongieren'.

Somit ergibt sich, daß für אָחַר Pi., der Bedeutungsumfang erheblich weiter ist als für das im griechischen Sprachgebrauch üblich gewordene Korrelat *χρονίζειν*. Im Unterschied zu diesem wird sein Inhalt weder auf den Aspekt der kontinuierlichen Zeit-Retardation noch auf den einseitigen intransitiven Bezug im Sinne von 'Zeit hinbringen' beschränkt. Ist der Bedeutungsumfang von *χρονίζειν* gegenüber dem אָחַר Pi. derart merklich begrenzt, dann müssen sich für eine Übersetzung aus dem Hebräischen und Griechischen gewisse Sinnverschiebungen ergeben⁴⁾. Tatsächlich lassen sich innerhalb der Septuaginta auch abgesehen von Hab 2, 3 eine Reihe aufschlußreicher Beispiele finden. Da sie die Problematik der jeweils verschiedenen Vorstellung vom 'Verzögern' zu illustrieren vermögen, seien einige von ihnen im folgenden näher besprochen.

a) Im Deboralied (Ri 5, 28b) heißt es:

מְדוּעַ בָּשֵׁשׁ רֶכְבִּי לְבוֹא
מְדוּעַ⁵⁾ אַחֲרָיו פְּעָמִי מִרְכַּבוֹתָיו

¹⁾ Vgl. oben S. 12 Anm. 1.

²⁾ H. Wehr, Arabisches Wörterbuch, 1952, S. 7b.

³⁾ C. Brockelmann, Lexicon, S. 13b.

⁴⁾ Zur Verschiedenheit der Zeitbegriffe im hebräischen und griechischen Alten Testament vgl. auch G. Dellling, a.a.O. S. 48 ff.

⁵⁾ Pi. Impf. Die seltene Aussprache ist durch Einfluß des den e-Vokal begünstigenden Aleph entstanden, Gesenius-Kautzsch § 64h (vgl. auch E, Bertheau, Kurzgef. ExHbzAT, 1883, zSt., W. Nowack, HKzAT I, 4, 1902, S. 55).

Die LXX (Fassung A) lautet:

διὰ τί ἡσχάτισεν τὸ ἄρμα αὐτοῦ παραγενέσθαι;
διὰ τί ἐχρόνισαν ἱχνη ἀρμάτων αὐτοῦ;

Die 1. Vershälfte wird man zutreffend übersetzen können mit: 'Warum verzicht sein Wagen zu kommen'? ¹⁾ In den Worten, welche der Dichter der *Mutter Siseras* zuschreibt, wird die Tatsache des Todes des Sohnes vorausgesetzt ²⁾. Unmöglich ist dann aber die Übersetzung des אָחַר Pi. durch 'zögern' (im Sinne von 'Zeit hinbringen'), wie sie der Septuagintafassung zugrundeliegt. Sie verwendet das Vb χρονίζειν (vgl. aber auch O. Grether ³⁾) und die Übersetzung der Züricher Bibel: 'Warum zögern die Tritte seiner Gespanne?'. Für den Zusammenhang ist die Annahme der Bedeutung 'zögern' geradezu sinnwidrig, denn gemeint ist, was auch aus dem Parallelismus membrorum hervorgeht ⁴⁾ (und nicht zuletzt aus dem recht verstandenen אָחַר des MT!): 'Warum bleiben die Tritte seiner Gespanne aus?' ('werden sie aufgehalten, sind sie nicht vernehmbar?'). Oder hat die LXX für das von ihr gewählte χρονίζειν den Sinn 'verweilen, sich aufhalten' angenommen? Falls dem so ist, bleibt dennoch ein wichtiger Ton der hebräischen Fassung unausgedrückt: die Schadenfreude des Siegers; der Triumph darüber, daß der gehaßte, von seiner Mutter ruhmbeladen erwartete Feind schändlich durch Frauenhand fiel ⁵⁾. Dieses definitive Ausbleiben des Siseras ist in dem hebräischen אָחַר eingeschlossen, nicht aber in ἐχρόνισαν.

b) Die ungenügende Ausdruckskraft von χρονίζειν gegenüber der hebräischen Vorlage wird noch klarer durch die Fassung B bestätigt. Sie bietet keinen Frage-satz und versteht das hebräische בָּשָׁשׁ Pil. von seiner eigentlichen Bedeutung 'beschämt sein' her. Wir zitieren:

διὰ τῆς θυρίδος παρέκυψεν μήτηρ Σισερα ἐκτὸς τοῦ τοξικοῦ,
διότι ἡσχύνθη ἄρμα αὐτοῦ,
διότι ἐχρόνισαν πόδες ἀρμάτων αὐτοῦ.

ἐχρόνισαν für אָחַר ist unzutreffend, weil der Tod Siseras in dem vorherrschenden Versglied klar vorausgesetzt ist. Die griechische Übersetzung trägt der ursprünglichen Strenge des Parallelismus membrorum keine Rechnung mehr. χρονίζειν vermag nicht wie אָחַר Pi. ein ausbleibendes Verzögern, ein Verzögern zufolge eines Hindernisses auszudrücken.

c) Von dem Gott gegebenen Gelübde heißt es Deut. 23, 22: לֹא תֵאָחֵר לְשִׁלְמוֹ כִּי דָרַשׁ יְדַרְשֵׁנוּ אֱלֹהֶיךָ מֵעַמֶּךָ

Die LXX gibt die Aussage (mit der für uns besonders wichtigen Formel אָחַר לֹא!) wieder: οὐ χρονιεῖς ἀποδοῦναι αὐτήν, ὅτι ἐκζητῶν ἐκζητήσει κύριος ὁ θεός σου παρὰ σου. Der Kontext gibt zu erkennen, daß nicht an ein Verziehen des Termins, an ein Verstreichen-lassen von Zeit in der Erfüllung des Gelübdes gedacht ist, wie χρονίζειν LXX besagt, sondern an den Fall des unerfüllten,

¹⁾ So E. Sellin, *Das Deboralied*, Festschr. O. Procksch z. 60. Geb., 1934, S. 28 zSt; H. W. Hertzberg, *ATD* 9, 1953, S. 172 zSt.

²⁾ H. W. Hertzberg, a.a.O. S. 181: 'Die Kunst des Dichters verzichtet darauf, das furchtbare Erwachen zu beschreiben, das unmittelbar vor der Türe steht. Der Hörer aber weiß Bescheid, und das genügt'.

³⁾ O. Grether, *Das Deboralied*, *BFchrTh* 43, 2, 1941, S. 67 zSt.

⁴⁾ בָּשָׁשׁ meint das 'beschämen' durch vergebliches (!) Warten, V. Zapletal, *ExHbzAT*, VII, 1 1923, S. 92; W. Nowack, a.a.O. S. 55.

⁵⁾ W. Nowack, a.a.O. S. 55: 'V. 28 ff. weisen höhnend auf die Enttäuschung hin, welche Siseras Mutter erfährt'; E. Bertheau, a.a.O. S. 124, spricht von 'ernster Ironie'.

ausbleibenden Gelübdes. **לא תאחר** meint: 'Laß dich nicht abhalten, das Gelübde zu erfüllen' und nicht im Sinne der LXX: 'Laß dir nicht Zeit, das Gelübde zu erfüllen'. Das Versäumnis wird bekämpft und nicht die Gemächlichkeit, denn schließlich ist ein Gelübde sowieso zeitlich befristet¹⁾.

d) Entsprechende Erwägungen lassen sich für Pred 5, 3²⁾ und wohl auch für Dan 9, 19 anstellen³⁾. Will man nicht jeweils eine mißverständliche Übersetzung annehmen, so bleibt nur der Schluß übrig, daß *χρονίζειν* für das hebräische Sprachgefühl mehr besagt als für das profangriechische, und ihm einfach **אחר** Pi. zugrundegelegt wurde. Man wird annehmen, daß Jes 51, 14 LXX ein in diesem Sinne gehaltenes Verständnis der 'Verzögerung' seinen Niederschlag gefunden hat. Die bekanntlich durch den MT nicht gestützte Aussage οὐ στήσεται οὐδὲ χρονιεῖ stellt doch zweifellos nicht nur ein Hendiadyon dar, sondern die Kombination zweier an sich verschiedener Bedeutungsinhalte, wobei die erste Wendung dem Gedanken des Aufhaltens und die zweite dem des allmählichen Zeitablaufs Rechnung trägt⁴⁾. Beide sind aber für das hebräische Sprachgefühl in **אחר** Pi. vereinigt, das — da eine Parallele zu Hab 2, 3 vorliegt — für diese Sonderüberlieferung den unmittelbaren Anlaß gab. Bewußt oder unbewußt erkannte der Verfasser dieser Notiz, daß die rein formale Wiedergabe der hebräischen Wendung durch *χρονίζειν* nicht genügte, weil das wesentliche Moment des Anhaltens und Ausbleibens unausgesprochen geblieben wäre.

e) Noch an einem weiteren Beispiel läßt sich unsere Unterscheidung veranschaulichen. Im Buche Tobit klagt die Mutter des Tobias über den immer wieder vergebens zurückerwarteten Sohn: 'Umgekommen ist das Kind, weil es so lange säumt'. Der letztere Gedanke kann in einer hebräischen Fassung, in die uns die Funde von Qumran in abschbarer Zeit Einblick gewähren dürften⁵⁾, sehr wohl zutreffend durch das **אחר** Pi. umschrieben sein, klingt damit doch sehr deutlich an, daß es sich um das 'Ausbleiben' handelt, um eine verhinderte Heimkehr⁶⁾. Schwerlich trägt diesem Tatbestand aber zureichend die Fassung der Septuaginta Rechnung, wenn sie übersetzt: ἀπώλετο τὸ παιδίον, διότι κερρόνικεν. Letzterer griech. Ausdruck meint das bis jetzt gegebene Verweilen des Tobias, nicht aber sein definitives Ausbleiben auf Grund des von der Mutter vermuteten Todes, mit dem sie sich bereits abgefunden hat (ἀπώλετο!). Das Zustandekommen dieser Übersetzung klärt sich nur durch die Annahme, daß ihr Urheber unter κερρόνικεν den Zustand des ein für allemal gegebenen Ausbleibens verstand. Das aber ist typisch semitisch.

χρονίζειν setzt ein linear-kontinuierliches Zeitdenken voraus⁷⁾ und kein punktuell, wie es für den Hebräer und wohl überhaupt für den Semiten eigentümlich ist. Eine Verschiebung der hebräischen

¹⁾ E. König, KzAT III, 1917, S. 163 (zu V. 24), betont richtig, daß es um 'eine völlige Unterlassung der Erfüllung von Gelübden' geht.

²⁾ Vgl. H. W. Hertzberg, KzAT 24, 4, S. 105 f.

³⁾ Vgl. oben S. 51 f.

⁴⁾ Vgl. dazu oben S. 61 f.

⁵⁾ P. Kahle, Zehn Jahre Entdeckungen in der Wüste Juda, ThLZ 82, 1957, Sp. 641 ff. 644.

⁶⁾ M. M. Schumpp, ExHbzAT 11, 1933, S. 190, hat mit 'da es so lange ausgeblieben ist' den Sinn richtig getroffen.

⁷⁾ Gut griechisch ist etwa die Verwendung in Luk 1, 21. Aber hier schreibt auch Lukas! Vgl. G. Delling, a.a.O. S. 80 f.

Vorstellung von einem verzögerten Geschehen bei der Übersetzung ins Griechische war somit unvermeidlich.

f) Auch für die Verschiedenheit des Zeitdenkens noch ein rabbinisches Beispiel. In BM 85b wird ausgeführt: 'Elijah pflegte im Lehrhause Rabbis zu verkehren. Einst verspätete er sich (הוא גוה) an einem Neumondtage und kam nicht (ולא אתא)'. So widersinnig unserem Verständnis nach die deutsche Übersetzung (ohne einen erklärenden Zusatz) auch anmutet, nach hebräischem Verständnis ist die Aussage völlig logisch, weil der Begriff des 'Sichverspätens' nicht durativ, sondern punktuell (als Ausbleiben) verstanden wird. Der Unterschied zum griechischen Zeitverständnis wird völlig klar, wenn man Texte zur Kenntnis nimmt, die von den Zeiten sprechen, welche vor Gott 'stehen' (!). So heißt es in der Aretalogie eines apokalyptischen Gebetes: 'O Herr, du rufst die Ankunft der Zeiten, — und sie stehen vor dir' (syr Apoc Bar V, 2, 1)¹⁾. Für den Griechen wäre dieser Gedanke unvollziehbar²⁾.

Man muß sehen, daß diesem besonderen Denken eine geeignete Sprachstruktur zur Seite steht, die ihm die nötige Ausdrucksfähigkeit verleiht. Wir berühren damit einen Sachverhalt, den allerdings auch Th. Boman³⁾ erkannt und wenigstens allgemein bearbeitet hat. Bei der Besprechung der sogen. Stillstandsverben stellt er fest, 'daß Bewegung und Stehen nicht wie für uns Gegensätze, sondern einander so verwandt sind, daß sie zusammen eine Einheit bilden können'. D.h. mit Worten, die wir unserer Themastellung entnehmen: Für den Hebräer gehört bei der Problematik der Heilsverzögerung zum χρονίζει das κατέχειν spracheigentümlich hinzu.

Was die Form אָהַר Pi. betrifft, so wird man freilich nicht von einem Begriff mit Gegensinn (Aḏḏād) im strengen Sinne des philologischen Sprachgebrauchs sprechen können. Th. Nöldeke⁴⁾ hat mit Recht Begriffe mit einer gewissen Bedeutungsspanne, die sich auf Grund der Mehrdeutigkeit mancher grammatischer Form ergibt, von dieser Kategorie ausgenommen, darunter Verba, welche wie unser אָהַר Pi. sowohl transitiv als auch intransitiv bezogen werden können. Als Beispiel führt er u.a. das äthiop. ፍክረ an, das zugleich 'gehalten' und 'haltend' bedeuten kann.

Mit ihm wird unser Thema berührt, weil das Vb אָהַר in den syrischen Zeug-

¹⁾ Nach B. Violet, a.a.O. (1924) S. 265. Es ist verständlich, daß dieses Denken auch in verwandten Vorstellungen Eingang gefunden hat. Der Begriff der 'Langmut' Gottes (אָרַךְ מַסִּים) wird bei mehreren Rabbinen gedeutet als 'Zorn fernhaltend' (Str. B. III S. 77. 30). Ähnlich weiß die syr. Apoc. Bar. II, 2, 46, daß der göttliche Zorn vorläufig noch durch die 'Langmut' wie durch Zäune 'gehemmt' ist.

²⁾ Hier ist der Kreis, in dem man weder Anfang noch Ende bestimmen kann, das vollkommenste Bild der Zeit (Aristot. Phys. IV, 14). Vgl. G. Dellings, a.a.O. S. 148.

³⁾ Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 1952², S. 20.

⁴⁾ Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Straßburg 1910, S. 67 ff.

nissen der Überlieferung von Hab 2, 3 (Apoc Bar; IV. Esra) zum Teil synonym neben אחר Pi. gebraucht wird. Der angedeutete Tatbestand läßt weiter den Schluß zu, daß die Vorstellung vom 'Aufhalten' (trans.) des Gerichtes und vom 'An-sich-halten' (intrans.) des göttlichen Zornes sich aus ihrer eigenen Sprachstruktur heraus (sei es des אחר oder des אחז), entwickeln konnte. Wobei hinzu kommt, daß der hebräische 'psychologische' Zeitbegriff (Th. Boman) eben nach diesem doppelten Aspekt hin tendiert.

אחר Pi. hat eine ähnliche Bedeutungsspanne, denn die intransitive Verwendung 'Zeit hinbringen, zögern, sich aufhalten' entfernt sich von der transitiven 'jn. verzögern, aufhalten, ausbleiben machen' schließlich erheblich. Auf ein Raum und Bewegung berücksichtigendes Koordinatensystem übertragen, wird deutlich, daß die Bedeutungsinhalte einander fast diametral gegenüberstehen. In die von Th. Boman unterschiedene Kategorie der 'Stillstandsverben' wird man fraglos jene für unsere Problematik und Themastellung grundlegende Form des Pi. ohne weiteres mit einbeziehen können. Der Unterschied zwischen intransitivem und transitivem Bezug ist der von (zeitlicher) Bewegung und von (zeitlichem) Stillstand.

Hab 2, 3 enthält die Wendung לא יאחר אחר Pi. steht demnach ohne eine Präposition oder die Nota accusativi, also grundsätzlich intransitiv, insofern ein Objektsbezug äußerlich nicht gegeben ist. Streng genommen kann daher der Sinn nur sein 'ausbleiben, sich aufhalten' und nicht 'jn. aufhalten, verzögern'.

Es erhebt sich die Frage, wie es bei dieser Sachlage zur Herausbildung der fest umrissenen Vorstellung von der 'aufgehaltenen' Erlösung bzw. überhaupt vom 'Aufhaltenden' kommen konnte. In ihrer ursprünglichen theozentrischen Motivierung beruht sie zweifellos auf einem transitiven Verständnis der Form אחר Pi.

Man wird einmal feststellen, daß mit der Transposition des Schriftworts ins Aramäische ähnlich wie bei der Übersetzung ins Griechische einseitig *ein* Bedeutungsinhalt zur Geltung kam. War es hier der vom 'Zögern, Zeit hinbringen, lange bleiben' (χρονίζειν), so dort mehr und mehr in einem theologisch erstarrten Schema der vom 'Aufhaltenden' und 'Aufhalten' (עכב). Zum ändern kann aber nun kein Zweifel darüber bestehen, daß die Reflexion um den zuletzt genannten Bedeutungsinhalt auch schon im hebräischen Sprachraum einsetzte und zwar mit der zunehmenden eschatologischen Relevanz des Schriftwortes (Habkom; Dan). Es ist einleuchtend, daß sich die begleitende spekulative Reflexion mit ihrer Fragestellung nach dem Wer und Was, nach dem Subjekt und Objekt der Aussage לא יאחר,

auf Grund einer gewissen Eigengesetzlichkeit über den intransitiven Bedeutungsgehalt ('ausbleiben') hinwegsetzte. Die Frage nach der Ursache des Ausbleibens aber war die nach dem 'aufhaltenden' Faktor. Auf dieser Basis konnte sich die aramäische Entwicklungslinie der Tradition fortsetzen. Das konnte umso leichter geschehen, wenn **אחר** als Pual gelesen wurde, worauf die Übersetzung ins Aramäische offen deutet (s. Targ. Hab 2, 3).

So verschieden auch der polare Bedeutungsinhalt des **אחר** Pi. zur geschichtlichen Ausprägung gelangte, es ergibt sich, daß seitens der LXX hinsichtlich der Übersetzung mit *χρονίζειν* offenbar keine größeren Schwierigkeiten gesehen wurden. Es scheint sogar, daß *χρονίζειν* als griechisches Äquivalent bevorzugt wurde¹⁾.

Das **אחר** Pi. des MT wird zweimal durch *βραδύνειν* (Deut. 7, 10; Jes 46, 13) und nur je einmal durch *κατέχειν* (Gen. 24, 56), *καθυστέπειν* (Ex 22, 28), *μένειν* (Jes 5, 11) und *ἀναμένειν* (Sir 5, 7) wiedergegeben, dagegen aber zehnmal durch *χρονίζειν* (Gen 34, 19; Deut 23, 22; Ri 5, 28; Ps 39, 18; 69, 6; Pred. 5, 3; Sir 6, 21; Hab 2, 3; Dan 9, 19 Theod.) Hinzu kommt eine Stelle, welche **אחר** Kal mit *χρονίζειν* übersetzt (Gen 32, 5), und eine weitere (Prv 23, 30), die das Kompositum *ἐγχρονίζειν* für **אחר** Pi. bietet.

Wie erklärt sich diese eigentümliche trotz verschiedener Unzulänglichkeiten vorgenommene Bevorzugung von *χρονίζειν*?

Es ist schwierig, eine in jeder Beziehung zufriedenstellende Antwort zu geben. Mit einigem Recht kann man erwägen, ob *μὴ χρονίσῃς* als allem Anschein nach fest eingebürgerte Übersetzung des **אל-תאחר** nicht eine technisch gewordene, liturgische Formel darstellt (s. oben Kerob. 11, VI, 12). Die eschatologische Erwartung hatte sie vielleicht früh mit Beschlag belegt, sei es zur Steigerung der Spannung, sei es zur Lösung ihrer Problematik (vgl. Ps 39, 18; 69, 6; ²⁾ Dan 9, 19 LXX; Sap Sal 2, 25 ³⁾; Jes Sir 35, 18) ⁴⁾ Daß *χρονίζειν* auf Grund dieser allgemeinen formelhaften Verwendung zur Umschreibung des **אחר** Pi. als adäquat angesehen und die Übersetzung der hebräischen Form zugleich durch diesen griechischen Begriff gefördert wurde, ist grundsätzlich als Möglichkeit nicht auszuschließen. Vor allem ist aber die Frage zu stellen, ob für die LXX angesichts der vielfältigen Bedeutungsstruktur des **אחר** Pi. überhaupt eine wirklich bessere

¹⁾ Nach Hatch-Redpath, Concordance II/III, Sp. 1476a.

²⁾ A. Weiser, ATD 14, 1 1950, S. 220, spricht von einem 'gebräuchlichen liturgischen Text'; s. auch H. Schmidt, HbzAT I, 15, 1934, S. 133 f.

³⁾ Vgl. oben S. 52.

⁴⁾ R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT, I, 1913, S. 438: 'prayers of the poor and helpless oppressed'. Besprochen oben S. 63 f.

Übersetzung abgesehen von $\chi\rho\omicron\nu\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ erreichbar war. Es gibt nun einmal keinen griechischen Begriff, der auch nur annähernd den gleichen Bedeutungsradius wie jener hebräische Begriff mit seinen vielfältigen Kombinationen besitzt. Darüber hinaus wird man vermuten dürfen, daß die LXX die entstehenden feinen logischen Schwierigkeiten kaum empfand (nicht anders ihre Umgebung!), da der Inhalt des $\chi\rho\omicron\nu\iota\zeta\epsilon\iota\nu$, wie die Beispiele zeigen, zunächst durch das eigentümliche hebräisch-semitische Zeitgefühl überlagert war. Hebräisches Denken und griechische Begrifflichkeit gingen so einen Kompromiß ein. Im Vergleich zu vielen anderen, weniger glücklichen, war er tragbar. Doch sollte sich eine wissenschaftliche Erfassung des Verzögerungsproblems nicht, wie bisher geschehen, damit abfinden.

ZWEITER TEIL
URCHRISTLICHE QUERBEZIEHUNGEN DER
TRADITION

SECHSTES KAPITEL

HAB 2, 3 UND DIE URSPRÜNGE DES PAULINISCHEN RECHTFERTIGUNGSLEHRE (HAB 2, 4)

1. DAS ESCHATOLOGISCHE ZEITBEWUßTSEIN ALS BASIS DER DEUTUNG VON HAB 2, 3 UND 2, 4

a) Hab 2, 4 in der exegetischen Konvention

Die Bedeutung von Hab 2, 3 kann schwerlich abseits der Sonderstellung von Hab 2, 4 besprochen werden, also jener Stelle, welche für Paulus die Kardinalbegründung seiner Rechtfertigungslehre geliefert hat: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται (LXX). Damit eröffnet sich für deren Ursprünge ein außerordentlich aufschlußreicher Aspekt. *Hab 2, 3 und 2, 4 können allem Ermessen nach nie aus sich heraus ihre Bedeutung erlangt haben, sondern nur gemeinsam.* Das Schwergewicht lag dabei ursprünglich zweifellos auf der (schon vor und neben Paulus) aktuell empfundenen Verheißung V. 3. Wenn darüber Zweifel bestehen sollten, so beseitigen sie sich eigentlich schon auf Grund von Hebr 10, 37 f. ¹⁾. Die Stelle gibt zu erkennen, daß man um die innere sachliche Zusammengehörigkeit der beiden Verse sehr wohl wußte. Sie stellt weiter die Relevanz des ersten Teils des prophetischen Spruches heraus.

Hab 2, 4 hat bisher in der Forschung größere Beachtung als der vorausgehende V. 3 gefunden. Aus einleuchtendem Grund, denn Hab 2, 4 wird im NT abgesehen von Hebr 10, 38 noch zweimal ausdrücklich zitiert: Röm 1, 17 und Gal 3, 11. Im Blick auf den erarbeiteten Traditionszusammenhang müssen wir folgern, daß die Bevorzugung dieses Schriftwortes nicht einfach aus sich allein erklärbar ist, obwohl man das bisher nicht anders getan hat. Sie hat ihren Grund in der außerordentlichen Bedeutung des eschatologischen Schriftzitates Hab 2, 3.

Mit dieser Feststellung hoffen wir endgültig einen Gesichtspunkt klar herauszustellen, der von H. Schlier ²⁾, welcher sich in seiner Auslegung zur Stelle Gal 3, 11 f. hierin auf Th. Zahn ³⁾ beruft, geahnt wurde: „Die Anführung des

¹⁾ Oben S. 79 ff.

²⁾ H. Schlier, Meyer VII, 1951¹¹, S. 91 Anm. 2.

³⁾ A. Schlatter, Erläuterungen zum NT, 7. Teil, 1928⁵, zSt.

Wortes aus Hab 2, 4 in Röm 1, 17, besonders aber in Hebr 10, 37 f., wo die Stelle in weiterem Umfang, aber gleichfalls ohne Zitationsformel verwertet wird, zeigt, daß sie im christlichen Elementarunterricht benutzt zu werden pflegte¹⁾. Daneben hat sich neuerdings auch C. H. Dodd in sehr bemerkenswerter Weise über den urchristlichen Gebrauch unseres Schriftabschnittes geäußert²⁾: „It is much more likely that he (sc. der Hebr zu 10, 37 f.) drew upon a tradition which already recognized the passage from Habakkuk as a ‘testimonium’ to the coming of Christ, and this tradition may well have been formed even before Paul wrote to the Galatians; for his argument (which is very much an ‘*argumentum ad hominem*’) would be far more effective with his Jewish-Christian antagonists if it was already common ground between them that when the Coming One should come, ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται ... Hence there is reasonable probability that Hab 2, 3-4 should be added to our list of traditional ‘*testimonia*’ from the earliest period.”

Diese Darstellung ist freilich dahingehend zu korrigieren, daß es um mehr als um eine Rolle des Schriftworts im urchristlichen ‘Elementarunterricht’ geht und grundsätzlich auch um mehr als ein ‘Testimonium’ ähnlich wie viele andere³⁾. Hab 2, 3 und 4 bezeichnen ein kardinales Glaubensgut der Urgemeinde⁴⁾, sind ein Kompendium der eschatologischen Erwartung, sind zugleich Antwort auf die mannigfachen, mit ihr gegebenen Fragen, nicht zuletzt der der Parusieverzögerung. Die Verse waren offenbar wie kaum ein anderes Schriftwort des Alten Testaments Fundament und Ausgangspunkt des urchristlichen Gegenwarts- und Zukunftsverständnisses.

b) Röm 1, 16 f und Hebr 10, 37 f

Im Blick auf die jüdische Vorgeschichte von Hab 2, 3 stellen wir fest, daß Hebr 10, 37 f. — obwohl entschieden jünger als die Paulus-

¹⁾ Vgl. auch H. Hanse, ΔΗΑΟΝ (zu Gal 3, 11), ZNW 34, 1935, S. 299-303, S. 302: ‘Man muß nur bedenken, eine wie zentrale Bedeutung das Wort Hab 2, 4 für das Denken des Paulus hatte, dann versteht man auch ohne weiteres, wie er es ohne jede Kennzeichnung als Schriftwort einfach durch ein ‘denn’ als Beweis einführen konnte’. — Die Ausslassung des Pron. σου scheint wie in Röm 1, 17 theologisch motiviert zu sein, insofern sie Pls ermöglichte, den Ton auf den im Rahmen der Rechtfertigungslehre zentralen Glaubensbegriff zu legen. Erst von dem Gerechten ‘aus Glauben’ gilt, daß er Gottes (‘mein’) Gerechter ist, der leben wird. Pls hat die primär *messianische Gegenwart* im Auge, der Hebr die *eschatologische Zukunft*, was eine jeweils verschiedene (auch äußerlich zum Ausdruck kommende) Schwergewichtsverlagerung im Zitat bedingt. Mit Recht betont T. W. Manson, a.a.O. S. 135, daß der Text als ganzer und nicht der Wortlaut für die Urgemeinde von primärer Wichtigkeit war. Nach H.-J. Schoeps, Paulus, 1959 S. 185 Anm. 1, ist Hab 2, 4 von Paulus in der Zitation verdreht worden, um die für den Schriftbeweis nötige Gegensätzlichkeit zu Lev 18, 5 zu erhalten (so auch A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930, S. 204).

²⁾ C. H. Dodd, According to the Scriptures, 1953, S. 51; E. E. Ellis, Paul’s Use of the Old Testament, 1957, S. 93.

³⁾ Was aber offensichtlich ziemlich allgemein angenommen wird, vgl. auch H. W. Beyer-P. Althaus, NTD 8, 1949⁵, S. 25.

⁴⁾ Th. Robinson, in Moffat, Hebr. 1953⁷, S. 151, betont zwar richtig die vermutliche außerordentliche Bedeutung von Hab 2, 4, durchschaut die Zusammenhänge aber gleichfalls nicht. Er legt dar: ‘a verse ... which evidently greatly attracted the early Christian thinkers, since it is cited also by St. Paul in support of his doctrine of justification by faith’.

parallelen — eine ursprünglichere Form des Verständnisses der Stelle bewahrt hat. Der Begriff der πίστις wird nicht geprägt aus dem Gegenüber zur Gerechtigkeit, die auf Grund der Werke des Gesetzes verdient werden kann. Er steht mehr im Sinne der jüdischen אמונה, wobei er das andauernde, geduldige Festhalten an der gegebenen Verheißung bedeutet. Er erweist sich als in der eschatologischen Gegenwartsdeutung der Urgemeinde bedeutungsvoll beibehaltener Verhältnisbegriff alttestamentlicher Prägung¹⁾. 'Glaube' ist für den Hebr in diesem Zusammenhang ein solcher εἰς περιποίησιν ψυχῆς (10, 39), also Mittel zum Erwerb der Erlösung, dagegen nicht πίστις εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης (Röm 3, 25), Unterpfand der im Rechtfertigungsakt vorweggenommenen Erlösung.

Paulus, obwohl älter, bezeichnet eine fortgeschrittenere oder wenigstens doch reflektiertere theologische Beschäftigung mit dem Schriftwort Hab 2, 4. Die Exegese hat dem durchweg Rechnung getragen²⁾. Aber darf man den Abstand überschätzen? Der Unterschied ist — so möchten wir hervorheben — kein grundsätzlicher, denn bei Paulus wie bei dem Verfasser des Hebr-Briefes liegt eine eschatologische Zeitanalyse vor. Mit anderen Worten: das eschatologische Grundthema von Hab 2, 3 ist im aktuellen Vollzug der Verwirklichung, sodaß sich daraus die Bedeutsamkeit von Hab, 2, 4 mit innerer Notwendigkeit ergibt. Erst recht für eine Theologie, die nicht nur gebannt in die Zukunft blickt, sondern das messianisch-soteriologische Jetzt der Stunde ausschöpfen möchte. Das erklärt, weshalb Paulus Hab 2, 4 zitiert, nicht aber Hab 2, 3. Bei dem Hebr sichert die gegenwärtige "Glaubenstreue" die nahe Zukunftserlösung, bei Paulus, dem Missionar, entscheidet sie sich am „Glauben" in der gegenwärtigen (post-)messianischen Gnadenstunde.

Der Tenor der gespannten Hoffnung, oder wenigstens die Ermunterung zu ihr, spricht deutlich aus Hebr 10, 37 f. Hingegen nicht so sehr aus Röm 1, 16 ff., wo sie durch die Reflexion über den Gerechtigkeits- und Glaubensbegriff zurückgedrängt erscheint. Doch täuscht dieser Tatbestand, weil dem Römerbrief eine nicht minder glühende Erwartung eigen ist (vgl. cp. 13, 11). Sie wird sogar aufs Ganze gesehen stärker sein als jene des Hebr! Und selbst in Bezug auf die typisch paulinische Schau des Verhältnisses von Glauben und Rechtfertigung lassen sich für Röm und Hebr Berührungspunkte finden, insofern dem letzteren Grund-

¹⁾ Vgl. dazu R. Bultmann, Kittel-Friedrich ThWb VI S. 206, 17 ff., S. 207, 16 ff.

²⁾ E. Rüggenbach, Zahn KzNT 14, 1913, S. 337; Th. Robinson a.a.O. S. 151; O. Michel, Meyer XIII¹⁰ 1957, S. 241; H. Strathmann, NTD 9², 1949 S. 133: 'Was unser Verfasser betonen will, ist aber nicht das Objekt des Glaubens, sondern der Glaube als persönliche Haltung'. Zu Paulus vgl. R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, 1958, S. 48 f.

gedanken der paulinischen Rechtfertigungslehre keineswegs ganz fremd sind (cp. 11) ¹⁾.

Ein wichtiges verbindendes Element für beide Briefe stellt dazu zweifellos der *alttestamentliche Weissagungsbeweis* dar, an dem eine beträchtliche spätjüdische Tradition hängt. Sie bestimmt den Inhalt so wichtiger Begriffe wie πίστις und ἐπαγγελία sowohl im Zusammenhang von Hebr 10, 35 ff. ²⁾, als auch in dem von Röm 1, 16 ff. ³⁾. In der beiderseitigen Verwendung ein alttestamentliches Kolorit festzustellen, genügt nicht. Bleibt es dabei, so übersieht man gerade das Entscheidende, die messianisch-eschatologische Überprägung der Begriffe, wie sie sich im Spätjudentum einstellte ⁴⁾ und vom Christentum nur übernommen werden brauchte. Das Zitat Hab 2, 4 erweist sich daher als *'testimonium'* der spätjüdischen Erwartung, wenn man so will, und nicht bloß als Argument der nachchristlichen Unterweisung. Erst dieses Faktum erhellt die beiderseitige Verwendung bei Paulus und Hebr wirklich.

Der alttestamentliche Sinn ist zweifellos von dem paulinischen Verständnis weit verschieden und es stimmt nur zu gut, wenn O. Michel findet, 'daß Gehorsam, Glaube, Rettung und Leben für Paulus nicht auseinanderfallen, sondern sie für ihn ineinander liegen'. Der paulinische Glaubensbegriff ist in der Grundlage mit dem des eschatologisch erfüllten Spätjudentums eins, mit jenem geistigen Milieu, das nachweislich das apokalyptische Verständnis von Hab 2, 3 f. entwickelt hat ⁵⁾. Daher sieht Brownlee richtig, wenn er bemerkt: 'Interesting enough this

¹⁾ S. auch O. Michel, a.a.O. S. 249: 'Man kann nicht eigentlich behaupten, daß der Begriff (des Glaubens) des Hebr aus dem des Paulus herausgewachsen ist, wohl aber läuft er in bestimmten Grundzügen mit dem des Paulus parallel'. H. Strathmann, a.a.O. S. 133: 'Es ist eine und dieselbe innere Haltung, die bei Paulus und im Hebr nur von verschiedenen Seiten her beleuchtet wird'.

²⁾ O. Michel, a.a.O. (Hebr) S. 241 (Anm. 3): παρησία, ὑπομονή, ὑπόστασις oder sogar ἐλπίς vermögen den Inhalt von πίστις zu umschreiben.

³⁾ O. Michel, Meyer IV¹⁰, 1955, S. 48 f.

⁴⁾ Mit Recht gibt sich auch O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 47, nicht damit zufrieden. Vgl. S. 48: 'Der paulinische Glaubensbegriff ist antirabbinisch und antihellenistisch, hat aber Beziehungen zum apokalyptischen Judentum'. Ähnlich, wenn auch weniger deutlich, R. Bultmann, a.a.O. S. 206, 23 f. (dazu s. S. 200, 20 ff. Anm. 176; S. 207, 6 f.).

⁵⁾ Im Blick auf die engen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge vermag der Vf der von W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the NT*, NTST 3, 1957, S. 195 ff. S. 209, behaupteten 'großen Kluft' zwischen der Deutung von Hab 2, 4 bei Pls und 1QHab VIII, 1 ff. nicht beizustimmen. M. Burrows, a.a.O. S. 276 f., äußert sich über den Unterschied: 'Aber was der Kommentator unter Glauben an den Lehrer der Gerechtigkeit versteht, ist nicht dasselbe wie der Glaube an Christus, den Paulus meint. Drei Elemente sind mehr oder minder darin enthalten: Treue zum Lehrer der Gerechtigkeit, Vertrauen auf ihn und ein Glaube über ihn. Manche Forscher sehen hier nur den ersten dieser drei Gedanken ausgedrückt; mir scheint es klar, daß mehr gemeint ist. Vertrauensvolle Aufnahme seiner Lehre und Führerschaft ist vorausgesetzt, und darin ist auch der Glaube enthalten, daß er durch Offenbarungen den wahren Sinn der Weissagungen kenne. Die gleichen drei Elemente sind auch in dem enthalten, was Paulus mit dem Glauben an Christus meint; aber der Glaube über Christus, den er für die Erlösung für nötig hält, geht viel weiter als alles, was über den Lehrer der Gerechtigkeit geglaubt wurde'. Letzterer Einwand besagt jedoch wenig, da Paulus die messianische Zeit bereits retrospektiv zu würdigen vermag. Nicht so der Habkom! Entscheidend ist die hier wie dort gegebene apokalyptische Erlöserfunktion des Glaubens.

commentator agrees with Paul in interpreting *aemulato* as a personal faith which brings salvation'. Und ebenso R. E. Brown: 'Undoubtedly the pesher offers an interpretation of Habakkuk which is intermediary between the literal OT sense and that of Paul . . .'¹⁾

c) *Röm 1, 16 f. als Ausdruck des eschatologischen Erfüllungsdenkens*

aa) *Der eschatologische Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffes*

Macht man mit der massiven Heilserwartung ernst, wie sie Hab 2, 3 und 4 schon in vorchristlicher Zeit begleitet hat, so ergibt sich für den programmatischen Abschnitt, daß mit ihm nicht einfach der stereotype Schriftbeweis gegeben wird. Paulus setzt gegenüber seinen Lesern, was mehr besagt, die Erfüllung des in dem Schriftwort Verheißenen voraus²⁾. Das messianische Zeitalter ist angebrochen und von hierher stehen alle Begriffe unseres Textes in einem neuen Licht. Allen voran die Rede von der nun im Evangelium 'aus Glauben zu Glauben' sich offenbarenden Gerechtigkeit Gottes! Er schreibt, mit H. J. Schoeps (Paulus, 1959) zu reden, aus dem Aspekt der postmessianischen Situation, die sich naturgemäß nicht anders denn eschatologisch verstehen kann.

δικαιοσύνη θεοῦ Röm 1, 17 ist keineswegs Teil einer Begrifflichkeit, der erst Paulus Inhalt und Leben gegeben hat im Sinne *seiner* Rechtfertigungslehre³⁾. Der Begriff der 'Gerechtigkeit Gottes' hatte für den spätjüdischen Leser der LXX (und doch erst recht für den Rabbinenschüler Paulus!) auf Grund seines Vorkommens in besonderen messianisch gedeuteten Abschnitten des Alten Testaments bereits einen festen soteriologisch-eschatologischen Inhalt: er ist Name des erwarteten Messias, er ist Bezeichnung dessen, was der Messias ist, wirkt und schenkt, was Gott in und durch ihn den Menschen der Heilszeit offenbart⁴⁾.

Ein wichtiger Tatbestand, der in der heutigen 'hellenistischen' Paulus-Interpretation immer wieder zu kurz kommt! Mit der gebührenden Schärfe, freilich

¹⁾ Zit. nach Kr. Stendahl, *The Scrolls and the NT*, 1958, S. 286, Anm. 54.

²⁾ Von nur einer 'Begründung' spricht Th. Zahn, *KzNT* 6³, 1925, S. 86. H. Lietzmann, *HbzNT* 8⁴, 1933, S. 30, sieht in V. 17 'Thema und Text' der folgenden Ausführungen vorliegen. Ähnlich auch A. Nygren, *Der Römerbrief*, 1951, S. 53 und O. Michel, a.a.O. (Röm.) S. 48. Aber selbst diese Feststellung trifft den Tatbestand nur annähernd. Das Schriftzitat Hab 2, 4, die Verheißung von der Leben im Vollsinn schaffenden Kraft des 'Glaubens', ist für den Apostel Grund theologischer Besinnung, weil Hab 2, 3 vor seiner Erfüllung steht (s. auch im folg.). Vgl. jetzt auch A. Feuillet, *La Citation d'Habaeuc II, 4, NTSt* 6, 1959/60 S. 52 ff. 65 ('la clé de la structure littéraire... comme une annonce de l'ère de grâce').

³⁾ Vgl. etwa G. Schrenk, in *Kittel-Friedrich ThWb* II S. 205, 25 ff. Vgl. aber ebenda S. 199, 18 ff., wo auf IV. Esra III, 23, 13-18 verwiesen wird als Stelle, die ganz nahe an den Sprachgebrauch des Pls heranreicht. Aber gerade sie versteht die 'erbarmende Gerechtigkeit' im Sinne einer eschatologischen Haltung Gottes.

⁴⁾ Vgl. dazu H. J. Schoeps, a.a.O. S. 95 ff.

nicht konsequent, macht auf dieses auch für die Rechtfertigungslehre geltende Schema der eschatologischen Erfüllung A. Nygren aufmerksam ¹⁾. Programmatisch hat sich neuerdings N. A. Dahl (Die Messianität Jesu bei Paulus) ²⁾ darum bemüht. Seine Ausführungen führen zu dem Ergebnis, daß die 'nicht spiritualisierte, alttestamentlich messianische Erwartung nicht als ein isoliertes oder inkonsequenterweise beibehaltenes Rudiment innerhalb der Christologie des Paulus angesehen werden darf' ³⁾. Die Messianität Jesu hat dagegen grundlegende Bedeutung für die gesamte paulinische Theologie, nicht zuletzt auch für die Rechtfertigungslehre (S. 93). Leider fehlt es N. A. Dahl an einem umfassenden Nachweis von der LXX und der spätjüdischen Erwartung her.

Hart an der Erkenntnis von der spätjüdisch vorbereiteten paulinischen Rechtfertigungslehre vorbei gehen die Ausführungen A. Oepkes (*Δικαιοσύνη bei Paulus in neuer Beleuchtung*) ³⁾. Er gibt wertvolle, weiterführende Hinweise zur jüdischen Vorgeschichte des Ausdruckes 'Gerechtigkeit Gottes'. Er erkennt, daß Paulus mit ihm 'eine spezifisch jüdische Formel' übernimmt und sie mit 'neuem Inhalt füllt' ³⁾, übersieht aber, daß dieses Neue ganz in dem Bewußtsein beschlossen liegt, daß die messianische Zeit, eingeleitet durch Jesus den Messias, schlechthin die Zeit der *δικαιοσύνη θεοῦ* ist. Die von ihm u.a. zitierte aufschlußreiche Stelle Bar 5, 2, wo es von Jerusalem heißt: 'Leg an den Mantel der Gerechtigkeit von Gott' (*τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης*) bestätigt unsere Schau, denn der Begriff ist hier eindeutig eschatologisch bezogen. Gerechtigkeit ist für Bar das typische Kennzeichen der Zeit der Erlösung Israels. Oepkes Ausführungen gehen mit den unsrigen parallel, wenn er 'Gerechtigkeit' als dem Menschen 'beigelegtes Prädikat' als in Beziehung 'zur (eschatologischen) Errettung' stehend und als 'geradezu mit „Heil“' übersetzbaren Begriff definiert (Sp. 263). Grundsätzlich bekräftigt diese Darstellung unsere Sicht.

Nach R. Bultmann ⁴⁾ ist die vieldiskutierte Frage Jesus und Paulus im Grunde die: Jesus und das hellenistische Christentum. Der Unterschied in der Verkündigung beider sei ein ganz erheblicher, insofern nämlich der Apostel kaum Spuren des Einflusses der palästinischen Tradition zeige (S. 185), dagegen einzig und allein 'im Rahmen des hellenistischen Christentums stehend die theologischen Motive, die im Kerygma der hellenistischen Gemeinde wirksam waren, zur Klarheit des theologischen Gedankens erhoben habe' (S. 184). R. Bultmann konstruiert hier für Jesus und Paulus einen geographisch-religiösen disparaten Ansatzpunkt. Es ist fraglich, wie weit er dem geschichtlichen Tatbestand gerecht wird. Für Paulus war Jesu Anspruch und Selbstbewußtsein zweifellos Ausdruck seiner Messiaswürde. Ist aber der Messias da, dann stehen Mensch und Welt auch schon im Anbruch des Eschaton, dann steht für die Menschen die *δικαιοσύνη θεοῦ* als eschatologische Gabe zur Verfügung. Diesen Lehrsatz, der seinen Grund in den heiligen Schriften selbst hat, entfaltet er zur Klarheit der Rechtfertigungslehre. Die tiefeschürfenden Ausführungen R. Bultmanns (S. 266 ff., 270 ff., 275 ff.) erfassen richtig die 'Gerechtigkeit' als Heilsgut, als forensisch-eschatologische Gabe, als für Paulus gegenwärtige Größe, lassen aber offenkundig verhängnisvoll außer acht, daß diese Erkenntnis letztlich aus der Erfüllung der *χριστός*-Erwartung in Jesus mit innerer Notwendigkeit hervorgehen mußte. Sie ist nicht einfach 'hellenistisches' Produkt, es sei denn, man bezeichnet die LXX und die spätjüdi-

¹⁾ A. Nygren, Der Römerbrief, 1951, S. 61 ff.

²⁾ In *Studia Paulina*, Festschrift für J. de Zwaan, 1953, S. 83 ff.

³⁾ A.a.O. Sp. 261.

⁴⁾ R. Bultmann, Theologie des NT, 1953, S. 186.

sche Eschatologie selbst schon als 'hellenistische' Größen, was in gewisser Hinsicht zwar möglich, aber doch wohl auch wieder irreführend ist. Eine Herleitung der paulinischen Theologie aus dem abstrakt genommenen *πίστις*-Begriff (vgl. S. 186 ff., 266 ff.) muß vom historischen Standpunkt aus abgewiesen werden, wenn der Begriff des 'Glaubens' nicht eingehend als Glaube an den *χριστός* 'Ἰησοῦς' entfaltet wird, d.h. eben als Erfüllung der spätjüdischen Messiaserwartung, in welcher der Rabbinenschüler Paulus aufgewachsen war ¹⁾.

Der Christ Paulus konnte eine Stelle wie Jer 23, 5 nicht anders denn erfüllt betrachten:

„Siehe, es kommen Tage, sagt der Herr, daß ich David einen gerechten Sproß (*ἀνατολήν δικαίαν*) erwecken will. Er soll als ein König herrschen und regieren und Recht und Gerechtigkeit (*κρίμα καὶ δικαιοσύνην*) auf Erden ausrichten. In seinen Tagen soll Juda Heil verschafft werden (*σωθήσεται*) und Israel in Sicherheit zelten. Und dies ist sein Name, mit dem er genannt wird: κύριος Ἰωσεδεκ *יְהוָה צִדְקָה*“.

Der Targumist übersetzt letzteren Begriff: 'Messias der Gerechtigkeit' (ebenso Jer 33, 15) ²⁾, eine charakteristische Wendung, die durch 4 Q Patr Bl 3 auch schon für die Messianologie von Qumran bezeugt ist (ebenso 'Sproß Davids' 4 Q Flor 3). Die messianische Deutung des zitierten Schriftabschnitts läßt sich demnach für die Sekte folgern (s. auch Woude S. 172). Zugleich tritt der Begriff der 'Gerechtigkeit' als Merkmal der messianischen Ära schon im vorchristlichen Denken schärfstens hervor.

Wenn Röm 1, 17 darlegt, die 'Gerechtigkeit Gottes' werde im Evangelium geoffenbart, so muß dies von dieser eigentümlichen eschatologischen Gerechtigkeitslehre spätjüdischer Vorprägung her erklärt werden ³⁾. War nach dem Begriff des Apostels Jesus von Nazareth der Messias, dann verkörpert er auch die 'Gerechtigkeit

¹⁾ Auch in Kittel-Friedrich ThWb VI S. 222, 17 ff. wird der 'eschatologische Charakter der *πίστις*' nur ungenügend gestreift. Wir vermissen den Hinweis, daß die beiden parallelen Wendungen 'im Glauben' bzw. 'im Herrn' als 'eschatologische Existenz' auf der mit dem Kommen des Messias eingeleiteten eschatologischen Situation beruhen. Für Paulus ist das geschichtliche Dasein bereits eschatologisches Sein (vgl. aber R. Bultmann, a.a.O. S. 223, 41 f.), d.h. es gibt keine Rechtfertigung ohne eschatologische Erwartung.

²⁾ Lagarde S. 322, 13; 388, 3.

³⁾ 'Gerechtigkeit' ist auch IV. Esra III, 5, 10 Charakteristikum der eschatologischen Zeit: 'Bleiben wird Gericht nur, bestehen die Wahrheit, gedeihen die Treue . . . (sich zeigen der Lohn?), erwachen Gerechtigkeit'. Ein ähnliches, stärker ebionitisches Denken durchzieht die Literatur von Qumran. O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 45, bemerkt hierzu: 'Die radikale und eschatologische Auffassung der 'Gerechtigkeit' bei Paulus hat eine gewisse Ähnlichkeit mit den Psalmen (Hodajot), die kürzlich gefunden wurden'. Nach Jub 23, 26 werden 'in jenen Tagen' die Kinder 'auf dem Weg der Gerechtigkeit' umkehren. Vgl. Jes. Sir. 32, 25 (s. oben S. 63), Henoch 46, 3; 1Q 27 (Myst) 1, 6: 'Gerechtigkeit wird offenbar wie die Sonne'; dazu auch Mal 3, 20 LXX: *ἀνατελεῖ ὑμῖν . . . ἥλιος δικαιοσύνης*. Besonders in 1QS dominiert der Gedanke der 'Gerechtigkeit Gottes', wobei sie zum Teil als eschatologisches Agens gedacht sein mag (Beispiele bei H. Braun, a.a.O. Bd. I S. 45 Anm. 2).

Gottes' in Person und seine Verkündigung unterstand dieser höchsten Norm¹⁾. So ergibt sich, daß die Rechtfertigungslehre des Apostels ihrem Ursprung nach Reflexion über das Messiasium Jesu ist. Oder wie H. J. Schoeps²⁾ es formuliert: "Die Aufhebung des Gesetzes ist für die Theologie des Apostels Paulus ein messianologisches Lehrstück"³⁾. Daß auch der Begriff der δικαιοσύνη durchaus daneben seinen besonderen 'paulinischen' Sinn hat, bleibt selbstverständlich unbestritten. Die in der Antithetik zur jüdischen Theologie vorgenommene Vertiefung des Gerechtigkeitsgedankens ist eigentliches Werk des Apostels. Inhalt der Verkündigung des 'Neuen Bundes' kann nicht die Gerechtigkeit des Gesetzes sein, das abgelöst ist, sondern einzig und allein jene mit der Gestalt des Messias geschenkte. Auch die Tatsache des Todes Jesu bedurfte der theologischen Durchdringung. Die Vorstellung des leidenden Messias schlug aller Erwartung und Überlieferung ins Gesicht. Paulus wird nicht müde, auch dieses Thema theologisch zu erfassen, wobei er auf dem Kerygma der ältesten Gemeinde weiterbaut.

Wie von seinen Voraussetzungen her nicht anders zu erwarten, ist er überzeugt, daß die mit dem Erscheinen des Messias eingeleiteten 'Tage' die eschatologische Zeit der 'Gerechtigkeit' bezeichnen. Jesus, der nach der Prophetie als Messias den Namen 'Gerechtigkeit Gottes' trägt, ist deshalb nach Paulus 'uns zur Gerechtigkeit gemacht' (1. Kor 1, 30)⁴⁾. Er, der Gekreuzigte ist der 'Sühnedeckel', 'um uns die Gerechtigkeit darzubieten' (Röm 3, 25). Er hat gelitten, 'auf daß wir

¹⁾ Zur Sache vgl. auch H.-D. Wendland, Ethik und Eschatologie in der Theologie des Paulus, NKZ 51, 1930, S. 757 ff. Der ausgesprochen eschatologische Bedeutungsinhalt von δικαιοσύνη wird gesehen (S. 774). Besonders treffend ist das nachstehend zitierte Urteil (S. 810): Eschatologie und Rechtfertigungslehre sind bei Paulus ebenso eine Einheit wie in der Verkündigung Jesu Reich Gottes und Sündenvergebung'. Sehr aufschlußreich ist auch O. Michel, Der Christus des Paulus, ZNW 32, 1933, S. 6-31, bes. S. 7 f.: 'Hier steckt ein ernstes Anliegen der spätjüdischen Apokalyptik. Es kommt ihr darauf an, daß die Gerechtigkeit kommt und die Ungerechtigkeit aufhört. Der Menschensohn hat Gerechtigkeit, bei ihm wohnt Gerechtigkeit und er schafft Gerechtigkeit' (so zu Henoch; vgl. oben).

²⁾ H.-J. Schoeps, Paulus als rabbinischer Exeget, in Aus frühchristlicher Zeit, 1950, S. 221 ff. 223. In dieser Darstellung fand der Vf seine Konzeption bestätigt, doch vermißt er die Herausstellung des Weissagungsbeweises, also der unmittelbaren Bindung des Pls an die LXX. Vgl. aber nun ders., Paulus, 1959, S. 16 ff.

³⁾ Zur Sache vgl. auch die weiterführende Untersuchung von T. W. Davies, Torah in the Messianic Age and the Age to come, Philadelphia 1952.

⁴⁾ Mit welchem Recht G. Schrenk, Kittel-Friedrich ThWb II S. 205 Anm. 48; 1. Kor 1, 30 als 'außergewöhnliche Formulierung' bezeichnet, ist unverständlich. Röm 3, 25 besagt nichts anderes. Also muß es sich doch um eine durchgebildete Idee des Apostels handeln.

würden in ihm die Gerechtigkeit Gottes' (2. Kor 5, 21)¹⁾. Diese typischen Formulierungen besagen, daß in *Jesus Christus die neue Gerechtigkeit des messianischen Zeitalters verkörpert ist*, was übrigens Paulus auch gelegentlich auf andere Weise eindeutig ausspricht (2. Kor 6, 2): ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας (Jes 49, 8f)²⁾. Der eschatologische Kairos fordert das Bekenntnis an den χριστός (Röm 3, 22), und zwar — wie es der historische Ablauf mit sich gebracht hat — an den Gekreuzigten (1. Kor 1, 23) und Erhöhten.

An dem Faktum des Kreuzes konnte nicht vorübergegangen werden. Ja, mit ihm wird eigentlich klar, weshalb die im Blick auf den Menschen doch unverdiente Gerechtigkeit der neuen Zeit erst wirklich geschenkt werden kann.

Wozu diese Ausführungen? Man muß sehen, daß Hab 2, 4 in Röm 1, 17 zentraler Ausdruck einer umfassenden messianisch-eschatologischen Zeitanalyse ist. Ein Tatbestand, von dem aus der Abschnitt Röm 1, 16-18 überhaupt erst verständlich wird.

Hier ist zwischen den Zeilen angedeutet, daß der Kairos, von dem Hab 2, 3 spricht, nicht mehr ansteht, sondern sich jetzt in messianischer Stunde erfüllt. Nur eine *letzte Frist* bleibt bis zur zweiten Parusie. Daher gilt einmal Röm 13, 11: εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη, dann aber auch etwa 1. Kor 7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν ('Die Frist ist verkürzt' bzw. 'zusammengedrängt, verkleinert'), beides Aussagen, die gut jüdische Kategorien unserer Tradition aufnehmen und fortsetzen. Besonders aus letzterer Stelle wird dies deutlich. Hier ist der Topos von der geschenkten und doch zugleich verkürzten Bußfrist (s. oben S. 95 f.) verarbeitet, der voraussetzt: 'wenn er sich verzögert' (Hab 2, 3), der zugleich aber auch neu gestaltet ist, insofern er wesentlich mit der Evangeliumsverkündigung, der Zeit der Glaubensentscheidung, des Zuspruches der Gerechtigkeit Gottes gleichgesetzt wird. Das grundsätzliche jüdische Schema läßt sich aber auch schon im Römerbrief selbst erkennen. Kp. 16, 20 schreibt Paulus der Gemeinde zum Trost, daß durch Gottes Eingreifen ἐν τάχει der Satan unter den Füßen der Christen zermalmt werde. Der Gedanke findet sich am betonten Briefschluß und erweist sich als Teil eines massiven apokalyptischen Traditionsstromes (vgl. Test. Levi 18, 12). Nicht zuletzt hat die Formel ἐν τάχει enge Parallelen in den Überraschungsaussagen der Tradition von Hab 2, 3, die vielleicht sogar ihre Ursprünge bezeichnen: Jes 13, 22 LXX, Jes 51, 5 LXX, 1. Klem 23, 5 (sämtlich ταχύ).

In dem eschatologischen Ausblick Bar 4, 17-29 begegnet die Formel ἐν τάχει geradezu technisch: V. 22 (ἐλεημοσύνη) ἥξει ὑμῖν ἐν τάχει παρὰ τοῦ σωτῆρος

¹⁾ Diese Überlegung setzt voraus, daß Christus selbst die 'Gerechtigkeit Gottes' ist. Diese Stelle ist gleichfalls für G. Schrenk 'außergewöhnlich' (a.a.O. S. 212, 16). Er betont richtig, daß der Zurechnungsgedanke durch die Kopula γενώμεθα zum Seinsgedanken umgeformt ist. Das ist aber nur möglich, weil die Tatsache, daß der Messias da war, für den Juden Paulus die Geltung eines neuen Zeitverständnisses, eben des eschatologischen, verlangt.

²⁾ H.-D. Wendland, NTD 7^b, 1948, S. 138 stellt fest: 'Indem die Botschaft von der geschehenen Versöhnung ausgerufen wird, ist die große Entscheidungsstunde da, die Glaube und Gehorsam fordert'. Das stimmt nur zum Teil! Die eschatologische Zeit ist immer Entscheidungsstunde! 2. Kor 6, 2 als Zitat Jes 49, 8 besagt für Pls die ganz unabhängig von jeder Predigt gegebene Erfüllung der Messiasverheißung und Messiaszeit in Jesus Christus. Vgl. bes. E. Fuchs, EvTh 1948-49, S. 447-461.

ὁμῶν; V. 24: ὁψονται (sc. αἱ πάροικοι Σιών) ἐν τάχει τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ ὁμῶν σωτηρίαν. V. 25: ὁ ἐχθρός σου, καὶ ὕψει αὐτοῦ τὴν ἀπώλειαν ἐν τάχει.

Im folgenden sollen verschiedene Gesichtspunkte gewürdigt werden, welche die Motive und die Hintergründe des Zitates Hab 2, 4 beleuchten. Die besondere Nähe zu dem Traditionskomplex Hab 2, 3 geht daraus hervor.

bb) Eschatologische Kategorien nach Deut-Jes

Paulus sagt von dem εὐαγγέλιον: 'Es ist nämlich eine Kraft Gottes εἰς σωτηρίαν für jeden, der glaubt' (V. 16) und 'die δικαιοσύνη Gottes wird in ihm offenbart aus Glauben zum Glauben' (V. 17). Er verbindet demnach mit dem Evangelium einen doppelten Zweck, einen präsentisch-soteriologischen (Glaube!) und einen futurisch-eschatologischen (Heil-Rettung!). Grundsätzlich liegt beiden Gesichtspunkten der eschatologische Zeitaspekt im Sinne des Kontextes von Hab 2, 4 zugrunde.

Wie auch O. Michel ¹⁾ zu bestätigen vermag, zielt σωτηρία auf die *eschatologische* Errettung ab. Doch wird man nicht nur sagen können, daß diese durch die Annahme des Evangeliums 'vorweggenommen' wird, sondern auch, daß sie damit *a nhebt*. Schließlich ist die Gegenwart schon im Anbruch befindliche Endzeit. Die Parusie steht unmittelbar bevor und sie ist bereits dem Zwang der verkürzten Endzeitperioden unterworfen (vgl. 1. Kor 7, 26: ἡ ἐνεστῶσα ἀναγκή 7, 29). Mit der Tatsache, daß sich der Begriff σωτηρία für die messianische Erwartung des Judentums (Ps. Sal., Test. XII, CD) charakteristisch erweist und im urchristlichen Schrifttum entsprechend eindeutig hervorragt (Luk 1, 69.71.77), ist selbstverständlich für Paulus ernst zu machen (vgl. σωτηρία Röm 13, 11) ²⁾.

Auch für die Wendung 'aus Glauben zum Glauben' sieht O. Michel ³⁾ richtig, daß der Apostel das 'eschatologische Heilshandeln' Gottes beschreibt und mit 'Gerechtigkeit' keineswegs nur etwa eine Eigenschaft Gottes gemeint ist ⁴⁾.

Die Nähe der eschatologischen Auffassung des Gerechtigkeitsbegriffes zu der der Hodajot der Qumran-Sekte ist wohl gleichfalls auf die hier wie dort geübte messianische Interpretation des AT zurückzuführen. Die schon von K. G.

¹⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 44.

²⁾ Vgl. auch R. Bultmann, in Kittel-Friedrich ThWb VI, S. 217 Anm. 315.

³⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 43.

⁴⁾ Dem eschatologischen Anliegen des Abschnittes trägt auch G. Bornkamm Rechnung (Das Ende des Gesetzes, 1952, S. 1 ff.).

Kuhn ¹⁾ genannte wichtige Parallele zu Röm 3, 20 und Gal 2, 16, nämlich 1QH IV, 30 (ואני ידעתי כי לוא לאנוש צדקה) kann auch Röm 3, 4 f. 10 f. zur Seite gestellt werden ²⁾. In ihr liegt ein klares Beispiel dafür vor, wie mit Hilfe des AT ein theologischer Lehrsatz abgeleitet (nicht etwa nur begründet!) wird ³⁾. Das messianische Selbstverständnis der Gemeinde von Qumran hat das AT in der gleichen Weise aktualisiert und in Anspruch genommen, zugleich aber eben auch eschatologisiert. S. Schulz, ZThK 56, 1959 S. 155 ff., der die Rechtfertigungsthematik einfach von Pls aus Qumran übernommen sieht, zeichnet ein einseitiges Bild.

Die paulinische Zusammenstellung von σωτηρία und δικαιοσύνη entspricht, von diesem Hintergrund her gesehen, einer keineswegs zufälligen Tautologie. Die Exegese hat schon hin und wieder darauf verweisen müssen, daß mit dieser Koordination ein *deuterojesajanisches Motiv* aufklingt. Dem entsprechend merkt O. Michel gelegentlich an ⁴⁾, daß bei Deuterojesaja die enge Verbundenheit von Gerechtigkeit und Heil festzustellen ist: Jes 46, 13; 51, 5.6.8; 17 ⁵⁾. Allerdings scheint er dem Tatbestand weiter keine Bedeutung beizumessen. Aber gerade für ihn konstatieren wir, daß diese Stellen jeweils Bestandteil eines Zusammenhangs sind, für den die neuere Forschung das im Spätjudentum bereits ausgebildete messianische Verständnis vermutet. Daß die Eschatologie von Qumran gleichfalls Formulierungen aufweist, für die diese typische Zuordnung charakteristisch ist (Dam 20, 20: '... bis daß aufgeht *Heil* und *Gerechtigkeit* für die Gottesfürchtigen' — eine Aussage auf die messianische Zeit!), läßt letzteres schon beinahe mit Händen greifen ⁶⁾.

Betrachtet man die spätjüdische Vorgeschichte der koordinierten Begriffe näher, so drängt sich die Folgerung auf, daß 'Gerechtigkeit' und 'Heil' als die zwei wesentlichen Charakteristika der messianischen Zeit verstanden wurden. Der Bundesgedanke, in dem 'Recht' und 'Heil' ihre tiefste geschichtliche Verankerung haben ⁷⁾, wird dann

¹⁾ K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das NT, ZThK 47, 1950, S. 192 ff. 201. Vgl. auch K. Schubert, Die Gemeinde, S. 133 ff.

²⁾ G. Molin, Lob Gottes aus der Wüste, 1957, S. 65 (zu VI): Das Lied enthält Formulierungen über Sünde und Rechtfertigung, die fast paulinisch klingen'.

³⁾ Weitere wertvolle Beispiele über die Nähe typisch paulinischer Gedanken zu solchen der Sekte von Qumran verzeichnet M. Burrows, a.a.O. S. 276 ff. 'Was Röm 3, 21 mit Gottes Gerechtigkeit gemeint ist ... zeigt seine Herkunft aus dem vorchristlichen Judentum'.

⁴⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 45.

⁵⁾ Vgl. auch schon G. Schrenk, in Kittel-Friedrich ThWb II S. 197, 20. 33 ff.

⁶⁾ G. Molin, Die Kinder des Lichtes, 1954, S. 139, bemerkt zu dem Ausdruck 'die beim Namen Gerufenen', welcher in der Dam mehrmals vorkommt: 'Der Ausdruck selber schließt sich an Formulierungen bei Deut-Jes an, dessen Einfluß überhaupt auf Schritt und Tritt zu spüren ist'.

⁷⁾ G. Schrenk, a.a.O. S. 197, 36 ff.

seine letzte Erfüllung finden ¹⁾. Nicht von ungefähr ist die 'messianische' Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit“ auch zugleich die führende Persönlichkeit des „Neuen Bundesvolks“ „am Ende der Tage“ (CD VIII, 10 f.) ²⁾.

Der messianisch gedeutete Abschnitt Jes 51, 1-8 LXX gewährt hinsichtlich des typischen Sprachgebrauchs folgendes Bild:

- V. 5: ἐγγίζει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου
καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου.
V. 6: τὸ δὲ σωτήριόν μου εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται,
ἡ δὲ δικαιοσύνη μου οὐ μὴ ἐκλίπη.
V. 8: ἡ δὲ δικαιοσύνη μου εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται,
τὸ δὲ σωτήριόν μου εἰς γενεὰς γενεῶν.

Die Zusammenstellung von *Gerechtigkeit* und *Heil* ist offensichtlich formelhaft. Auf die stilisierte Anordnung wird von dem LXX-Übersetzer aber vermutlich aus mehr als nur formalistischen Gründen besonders geachtet. Der Parallelismus membrorum, welcher der Darstellung zugrundeliegt, lässt an sich erschliessen, daß die Begriffe ziemlich das gleiche besagen, aber dies ist doch nur zum Teil richtig. Man hört für die LXX die Absicht heraus, die zwei großen Merkmale der Zeit des letzten Triumphes des Gottesvolkes hervorzuheben: *Heil* als Erfüllung des religiös-nationalen Sehns und *Gerechtigkeit* als Weise des messianischen Regiments ³⁾. Entsprechend heißt es etwa in äth. Henoch 11, 2: 'Dann (zZt der 'Pflanze der Gerechtigkeit' = das neue Israel, s. Jes 61, 3 LXX) werden *Heil* und *Recht* alle Tage der Welt und alle Geschlechter der Menschen hindurch sich *paaren*' (vgl. dazu Jes 62, 1 LXX). Der Tatbestand liegt also ganz ähnlich wie Röm 1, 16 f., nur daß dort beide Charakteristika auf der Ebene des Christusglaubens entpolitisiert sind. Für die gespannte messianisch-politische Erwartung, welche dem LXX-Text zugrundeliegt, spräche vor allem die durch die hebräische Überlieferung in dieser entschiedenen Form nicht gestützte Aussage:

¹⁾ Vgl. bes. auch Jes 26, 1 ff. LXX, einen für die damalige Erwartung sehr zentralen Abschnitt (vgl. oben S. 84 Anm. 1).

²⁾ Zu den biblischen Ursprüngen des Titels vgl. M. Burrows, a.a.O. S. 116 ff. Der 'Lehrer der Gerechtigkeit' wird eine besondere eschatologische Prophetenwürde beansprucht haben, keinesfalls aber die Messiaswürde. Vgl. K. Schubert, Die Religion des nachbibl. Judentums, S. 78 f.; M. Burrows, a.a.O. S. 218.; E. Stauffer, Jerusalem und Rom, 1957, S. 58 f.; L. Rost, Qumranprobleme, Eine Übersicht, EvTh 18, 1958 S. 97 ff. 110 f.; H. Bardtke; Die folgenden Texte sind in dieser Beziehung eindeutig: Habkom, VII, 4; 1QS IX, 19; Dam II, 12; VI, 1; XIX, 35 ff.; VII, 19 ff. (Zit. Num. 24, 17).

³⁾ Vgl. dazu die Ausführungen I.L. Seeligmanns (oben S. 61).

ἐγγίζει ταχύ (Jes 51, 5), die von Symmachus sogar in der Fassung ἐξαίφνης ταχυνῶ geboten wird¹⁾. Der Gedanke des beschleunigten und damit plötzlichen Kommens des messianischen Heils erscheint bei ihm noch schärfer herausgestellt. R. H. Fuller²⁾ hat neuerdings im Zusammenhang mit der Klärung der synoptischen Rede vom ἐγγίζειν des Reiches auf die Relevanz dieser und ähnlicher Stellen bei Deut-Jes aufmerksam gemacht. Für Paulus besagte der Text — seine Kenntnis angenommen — die Eile, mit der Gott die letzte Zeit gegen die antichristliche Zusammenballung der Gesetzlosigkeit heraufführt (vgl. ἐν τάχει Röm 16, 20; äth. Hen 94, 6 f u.a.) und den Anfang der neuen Welt mit der endgültigen Erlösung in der Herrlichkeit Christi. Sachlich ist dies ein bekanntes Begleitthema der Tradition von Hab 2, 3!

Auch das Zeugnis Ps Sal 17, 45, das in die ungeduldige Bitte ausmündet: ταχύναι ὁ θεὸς ἐπὶ Ἰσραὴλ τὸ ἔλκος αὐτοῦ (vgl. dazu Jes 13, 22; 14, 1) erscheint innerhalb dieser Überlieferung stehend³⁾. Es sei schließlich darauf verwiesen, daß die Bitte vom 'eilenden' Aufsprössen (תצמיח מהרה) des 'Sprosses Davids, deines Knechtes' zum Erbauen der Stadt Jerusalem 'in Kürze' (בקרוב) und zum 'baldigen' (במהרה) Aufrichten des Thrones Davids ein wichtiger Bestandteil des *Achtzehngebetes* der babylonischen Rezension ist (14. und 15. Bitte)⁴⁾. Derselbe Sprachgebrauch findet sich schon in der älteren palästinensischen Fassung mit der Bitte um das 'Nähern und Beschleunigen des Endjahres der Erlösung' (וקרב מהרה שנת קץ גאולתנו)⁵⁾. Verwandte urchristliche Aussagen (Apoc 1, 1, 22, 6: ἐν τάχει; 11, 14: ἔρχεται ταχύ; 2, 16; 3, 11 u.a.: ἔρχομαι ταχύ) wird man nicht ohne Heranziehung dieser offenbar äußerst stabilen jüdischen Tradition würdigen können, die — worauf wir oben schon verwiesen — vor allem auch mit Jes 60, 22 verflochten ist.

¹⁾ A. Möhle, Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesaja-Übersetzungen des Akylas, Symmachus und Theodotion, ZAW 52, 1934, S. 176 ff. 181.

²⁾ R. H. Fuller, The Mission and Achievement of Jesus, 1956², S. 24 (Stud. in Bibl. Theol. 32). Zur Sache auch F. W. Young, A study of the relation of Isaiah to the Fourth Gospel, ZNW 46, 1955, S. 215 ff., der annimmt, daß es im vorchristlichen Judentum eine stark von Jesaja beeinflusste Strömung gab.

³⁾ Zur Interpretation vgl. J. Klausner, a.a.O. S. 323 f.; H. Braun, Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten, Zur Theologie der Ps. Sal., ZNW 43, 1949/50, S. 1-54. 43 f. Nach 17, 21 ist die rechte Zeit für den Messias von Gott festgesetzt.

⁴⁾ Im spanisch-orientalischen Ritus des Kaddisch-Gebetes, welcher zT heute noch bei den osteuropäischen Chassidim im Gebrauch ist, wird zu Beginn der Wunsch ausgesprochen, daß die Erlösung 'sprosse' (vgl. oben S. 55 f.) und der Gesalbte 'herannahe' 'in Bälde und in naher Zeit' (M. Zobel, a.a.O. S. 163). Entsprechend heißt es in dem 3. Segensspruch der Prophetenlektion der synagogalen Tora-Vorlesung: 'Möge er (sc. der Messias) eilends herbeikommen, daß unser Herz juble' (Zobel, a.a.O. S. 165). Das 'in Bälde' ist darüber hinaus auch in den 3. Segensspruch des für die Bußfeste bestimmten Hauptgebetes aufgenommen (Zobel, ebenda). Vgl. auch die eingangs genannten Karäerzeugnisse.

⁵⁾ G. Dalman, Die Worte Jesu, 1898, S. 300, 5. Zur Wendung vgl. Jes. 63, 4.

Inhaltliche Beziehungen weisen so in der Tat unmittelbar für Röm 1, 16 f. auch auf Hab 2, 3 selbst hin, denn zu den obigen typischen Parallelen gesellen sich andere wichtige Berührungen, wie jene von Jes 51, 14 mit der Hab 2, 3-Tradition. Auch der seiner Nähe zu Hab 2, 3 wegen bedeutsame Vers Jes 46, 13¹⁾ enthält die eigentümliche Zusammenstellung der Begriffe: ἡγγισα τὴν δικαιοσύνην μου καὶ τὴν σωτηρίαν τὴν παρ' ἐμοῦ οὐ βραδυνῶ.

Wahrscheinlich erklärt sich der Tatbestand, daß für Paulus vor allem die Abrahamerzählungen die Bezeugung der 'Gerechtigkeit Gottes' enthalten (vgl. Röm 4, 1 ff.), zu einem Teil gleichfalls von seiner Bevorzugung der deuterocesajanischen Weissagung her. Wie nirgends sonst (mit Ausnahme freilich von Gen 15, 6), erscheint in ihm der Patriarch eng mit dem Begriff der δικαιοσύνη (und auch σωτηρία) verbunden, vgl. 51, 1 f.: ἀκούσατέ μου οἱ δῖκοντες τὸ δίκαιον καὶ ζητοῦντες τὸν κύριον . . . ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραάμ.

Auf die Bedeutung der Gestalt Abrahams im Rahmen der paulinischen Rechtfertigungslehre macht auch G. Friedrich²⁾ aufmerksam. Er führt sie allerdings nur auf die Genesiserzählungen zurück, was — wie der Blick auf Deut-Jes lehrt — jedoch nicht ganz genügen wird. Der Apostel konnte durch Jes 51 unmittelbar auf die heilsgeschichtlich bedeutsame Gestalt Abrahams verwiesen werden, nicht zuletzt auch auf die Relevanz dieser Vätergestalt für das Geschlecht der Endzeit: Sein Glaube ist Typus für den der Christen, die auf die Vollendung und Voll-offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit harren³⁾.

Die überdurchschnittliche Bedeutung der Abraham-Gestalt schon für die vorchristliche jüdische Theologie steht fest (vgl. 1. Makk 2, 52; dazu Str. B. III, 199 f., Jub 19, 8: 'er ward als gläubig erfunden und wurde als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben!; Dan 3, 2: 'Freund Gottes' (nach Jes 41, 8!); IV. Esra I, 3, 4; II, 8, 2; syr Apoc Bar VI, 6, 2; Apoc Abrah 9, 6: 'Dann zeig ich dir die durch mein Wort geschaffenen, eingesetzten Zeiten' ⁴⁾).

Wir fügen hinzu, daß der Abschnitt Jes 51, 1-8 nicht nur die Errettung des Volkes Israel lehrt (V. 9-11 eschatologische Exodus-Symbolik! ⁵⁾), sondern auch die Erlösung der Heidenvölker in

¹⁾ Vgl. oben S. 21 ff.

²⁾ G. Friedrich, Das Gesetz des Glaubens Röm 3, 27, ThZ 10, 1954, S. 401 ff. 414.

³⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 112: 'Die beiden Denkformen der Gleichartigkeit des Geschehens und der eschatologischen Erfüllung der Verheißung stehen bei Paulus dicht nebeneinander und greifen ineinander über' (so zu Röm 4, 18-25). Eben dies konnte die eschatologische Interpretation von Jes 51 ff. mit innerer Notwendigkeit ergeben! Vgl. über die Bedeutung der Abrahamsgestalt auch H.-J. Schoeps, Paulus, 1959 S. 241. 247.

⁴⁾ Vgl. J. Jeremias, in Kittel-Friedrich ThWb I S. 7 f. und bes. H.-J. Schoeps, a.a.O. S. 210 ff.

⁵⁾ Jes 51, 10 LXX steht der Begriff des ὁδοῦ διαβάσεως an einziger Stelle als 'Auszug' aus der ägyptischen Knechtschaft und zwar zugleich in eschatologischer

Aussicht stellt. Die universale Festlegung des Heils für alle, Juden und Griechen, wird Röm 1, 16 freilich dadurch nicht unmittelbar veranlaßt sein, doch konnte diese Schau des Propheten der paulinischen Darlegung zugute kommen.

Erwähnenswert ist noch, daß οἱ διώκοντες τὸ δίκαιον (Jes 51, 1) als Aussage über das jüdische Volk den Gedanken an Röm 9, 30 wachruft, wo es heißt, daß die Heiden, μὴ διώκοντες δικαιοσύνην, die Gerechtigkeit (des Glaubens) erlangen. Der Ausdruck ist wohl in bewußter Verkehrung des obigen jüdischen Prädikats aufgenommen. Er ist bei Jes nur für diese Stelle belegt (sonst Prv 15, 9; διώκειν τὸ δίκαιον: Jes Sir 27, 8; Deut 16, 20).

Ob man die Verbreitung der Wendung überschätzen darf? O. Michel (a.a.O. S. 219, Anm. 4) neigt dazu. A. Oepke (ThWb II, S. 233) ist mit Recht zurückhaltend. Geläufiger war der Ausdruck ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην (vgl. Schrenk in ThWb II, S. 202; 198, 26 ff. 200, 37 ff.), das als עֲשֵׂה צְדָקָה auch in Qumran begegnet (1QS I, 5; VIII, 2 f.).

Womöglich bietet auch die Annahme einer engeren Abhängigkeit des Apostels von Deut-Jes eine Erklärung für das vielbesprochene, rätselhafte νόμος πίστεως (Röm 3, 27)¹⁾. O. Michel²⁾ möchte die in diesem Zusammenhang ungewöhnliche Verwendung des Nomos-Begriffes als 'Kampfformel' verstehen: 'das neue Heilsgeschehen hat eine ähnliche Autorität wie der Alte Bund'. G. Friedrich hat demgegenüber den Beweis versucht, daß die Wendung die Thora meine, 'welche den Glauben bezeugt'. Er betont, daß der Begriff des Nomos in diesem Zusammenhang mehr als nur eine rethorische Phrase darstelle.

Von unserer Darlegung aus wird man beide Erklärungen, die Richtiges sehen, vertiefen können. Rechnet man nämlich mit dem Einfluß Deut-Jes, so ist zu fragen, ob eine Wendung wie V. 4 ('von mir wird

Ausrichtung. Dieser Tatbestand ist bemerkenswert für die seit dem 1. Jh. n. Chr. in der griechischen Diaspora nachweisbare Gleichsetzung von Passah und διάβασις, auch für dessen eschatologische Deutung. Passah ist für Philo (De sacr. Abel. et Caini 63, § 17) das Fest der διάβασις von der vergänglichen Sinnenwelt zu der unvergänglichen Gottheit. In derselben offenbar gut alexandrinischen Tradition steht Origenes (gegen Celsus VIII, 22): 'Da das Wort Pascha als „Opfer für den glücklichen Übergang“ erklärt wird (vgl. Onomast. sacra ed. P. de Lagarde, S. 197, 17; 204, 24), so geschieht es, daß er (der eucharist. Christ) immer mit seinem Denken und mit jedem Wort, und mit jeder Handlung von den Dingen des (irdischen) Lebens zu Gott „übergeht“ und zu der Stadt Gottes hineilt'.

¹⁾ Vgl. vor allem G. Friedrich, ThZ 1954, S. 401 ff.

²⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 95.

ein Gesetz (νόμος) ausgehen und mein Recht (ἡ κρίσις μου) will ich zum Licht der Völker (φῶς ἐθνῶν) geben') nicht die paulinische Terminologie befruchtet hat. Für die messianische Auslegung des christlichen Weissagungsbeweises lag es hier nahe, von einem 'neuen' Nomos der Endzeit zu sprechen (vgl. auch bes. Jer 31, 33: νόμος . . . ἐπὶ καρδίας αὐτῶν; Hebr 8, 8 ff.; 10, 16 ff.)¹⁾. Paulus kann dann mit νόμος πίστεως nur gemeint haben: 'das Gesetz, das im Glauben (an Jesus, den gekommenen Messias) besteht' (also Gen. subj.!)²⁾. Von dieser Form des Weissagungsdenkens her läßt sich ziemlich genau der von dem Apostel mit dem Ausdruck verbundene Sinn erschließen. Paulus mußte, wie O. Michel es ausdrückt, um die eschatologische Ordnung kämpfen, die der Ordnung des alttestamentlichen Gesetzes gegenübersteht, denn Gerechtigkeit (genauer: Gerechtigkeit, welche im Glauben der Lehre des Evangeliums besteht) ist das Merkmal der Christuszeit und der Glaube ist das 'neue' Gesetz des 'Neuen Bundes'³⁾. Diese Überlegung war für Paulus keineswegs befremdlich, geht es ihm doch nicht um den Begriff des „Gesetzes“, der biblisch für den Neuen Bund nun einmal vorgeprägt ist, sondern um seinen Inhalt, der in der Christuszeit ein völlig neuer wird.

Die Wendung πᾶς ὁ πιστεύων (Röm 1, 16!), in der der universalistische Charakter der paulinischen Rechtfertigungslehre seinen gedrängtesten Ausdruck gefunden hat, wird von dem Apostel ausdrücklich als von der Schrift her übernommen angezeigt: λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπὶ αὐτῷ οὐ κατασχοινησεται (Röm 10, 11; Jes 28, 16 LXX). πᾶς stammt aus Joel 3, 5 LXX (vgl. πᾶς Röm 10, 13). Beide Zitate sind Teil eines von der Urgemeinde offensichtlich messianisch verstandenen größeren Zusammenhangs (vgl. Röm 9, 33; Mt 21, 42; 1. Petr 2, 4-6; Act 2, 17-21: hier auch ἐγγίξει!), was zu der Annahme nötigt, daß eben nicht nur ein willkommener Beweis versucht wird, sondern tatsächlich eine *umfassendere Konzeption verarbeitet* ist, welche die Aussage und ihre Theologie bedingt. πᾶς ὁ πιστεύων weist sich im Römerbrief als bereits gängige Formel aus (Röm 1, 16; 3, 22; 10, 4). In eben dieser universalistischen Anwendung begegnet

¹⁾ Eine bemerkenswerte Bestätigung unserer Vermutung stellt Justin, Dial. c. Tr. 11, 2-4 dar, wo das Wesen des Neuen Bundes mit eben diesen beiden Schriftworten Jes 51, 4 f. und Jer 31, 31 f. begründet und entfaltet wird. Zur Bedeutung von Jer 31, 31-34 vgl. R. Schreiber, Der Neue Bund im Spätjudentum und Urchristentum, theol. Diss. Tübingen 1955.

²⁾ Insoweit wird man also O. Michel durchaus zustimmen müssen. Auch er kommt zu der Folgerung (S. 96): 'Glaube und Geist sind die „Gesetze“ des neuen Äons . . .'. Nach unserer Herleitung geht es aber weniger um eine 'Kampf-formel' als um eine Wendung, die im Bewußtsein der Erfüllung der biblischen Weissagung gebraucht wird. Vgl. dazu H.-J. Schoeps, a.a.O. S. 224.

³⁾ So auch R. Bultmann, in Kittel-Friedrich ThWb VI S. 214, 11 u. W. Gutbrod IV S. 1063, 4 ff., wobei aber zum Ausdruck kommen sollte, daß die Formel in besonderer Weise von der at.-lichen Weissagung her legitimiert ist.

sie auf breiter Front in der gesamten urchristlichen Verkündigung (Act 10, 43; 13, 39; Jo 3, 15 f.; 11, 26; 12, 46). Die für Paulus erwogene Herleitung der inhaltsschweren Formel¹⁾ muß selbstverständlich auch für die zuletzt genannten Aussagen in Betracht gezogen werden. Aus der im eschatologischen Erfüllungsbewußtsein vollzogenen theologischen Durchdringung und christologischen Aneignung der Botschaft des AT kristallisierte sich die überlieferte Christus- und Zeitdeutung heraus. $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta \epsilon \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ gilt dem zur Entscheidung gerufenen Menschen der Endzeit.

Zusammenfassend läßt sich auf Grund des ersichtlichen messianisch-eschatologischen Erfüllungsdenkens, welches Röm 1, 16 f. durchzieht und formt, der über Hab 2, 4 als 'Zitat' hinausgehende Gesichtskreis des Apostels durchaus behaupten. Vor allem die Beziehungen zur spätjüdischen Deut-Jes-Eschatologie deuten überlieferungsgeschichtliche Zusammenhänge mit dem Traditionskomplex um Hab 2, 3 (Jes 51, 14; 46, 13!) abgesehen von 2, 4 an. Die Bedeutung des letzteren überschreitet zweifellos die eines gewöhnlichen Zitationsverses bei weitem, erklärt sich sehr gut aber aus dem *außerordentlichen Rang von Hab 2, 3*, das seinen *Einfluß zwischen den Zeilen* entfaltet hat.

2. ERWÄGUNGEN ÜBER DIE ROLLE DES SCHRIFTBEWEISES HAB 2, 4

a) Zu Röm 10, 1-13

Röm 10, 1-13 läuft seinem Inhalt nach weithin mit Röm 1, 14-17 parallel. Paulus wiederholt noch einmal in neuer Form Gedanken, wie er sie einleitend bereits programmatisch vorangestellt hat²⁾.

Cp. 10, 10 findet sich die Zuordnung von $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ und $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ ³⁾. Die Aussage, daß jeder, der an Christus glaubt, nicht zuschanden wird (Jes 28, 16 LXX), also kein Unterschied zwischen Juden und Griechen besteht, entspricht Röm 1, 16. Die Übereinstimmung geht sogar bis in den Wortlaut hinein (vgl. $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\iota \tau\tilde{\omega} \pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota$ 1, 16 und 10, 4). C. H. Dodd⁴⁾ wertet die Wendung $\eta \epsilon\kappa \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\sigma\upsilon\eta$ (10, 6)

¹⁾ Ihre Bedeutung wird, soweit der Vf sieht, nirgends recht gewürdigt, vgl. O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 44, 224 ('klingt formelhaft'), B. Reicke, in Kittel-Friedrich, ThWb V, S. 894, 20 ff. Zeigt sie aber nicht in einzigartiger Weise den biblischen Grund auf, weshalb 'Jesu Verheißung für die Völker' (J. Jeremias) verkündigt werden kann?

²⁾ O. Michel, a.a.O. S. 222, betont den gehobenen und feierlichen sprachlichen Charakter des Abschnitts. 'Er ist ein besonders wichtiges Glied in der Gedankenführung des Römerbriefs'.

³⁾ Nach O. Michel, a.a.O. S. 228 f. ist hier 'Heil' nichts anderes als die Gerechtigkeit selbst. Das mag stimmen, doch darf die Vorgeschichte der Zusammenstellung der Begriffe nicht übersehen werden. Vgl. oben S. 184 f.

⁴⁾ C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953, S. 51.

als eine etwa freiere Anspielung auf das Zitat Hab 2, 4. Besteht die Annahme zu recht, so könnte dies wiederum auf eine grundsätzliche Bedeutung des Schriftworts für die paulinische Rechtfertigungslehre weisen. Die schlagwortähnliche Ausdrucksweise kommt schließlich auch noch 9, 30 vor (vgl. dazu 5, 1 und 1 Petr 2, 24).

Die Vorstellung von dem gekommenen Messias ist in besonderer Weise Grundlage der Verse 4 ff. Daß der Messias da ist, bezeichnet die Wende der Äonen und Paulus folgert daher ähnlich wie der Hebr (7, 12): τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm 10, 4)¹⁾. Aus dieser Erkenntnis heraus, (τέλος = eschatologischer Abschluß und Ziel) nur noch in der Spannung zwischen Erfüllung und allerletzter Vollendung zu leben²⁾, erklärt sich die auf den ersten Blick vielleicht ungewöhnliche Auslegung von Deut 30, 14 LXX: ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Gemeint ist mit ἐγγύς σου wohl nicht nur das soteriologische Heute, das zugleich eschatologischer Kairos ist, sondern eben auch die Nähe der letzten eschatologischen Vollendung³⁾, so wie Röm 1, 17 über den Grund der 'Heils'-Gewißheit das letzte Ziel ins Auge faßt: ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, aus dem Glauben zum 'Leben' (Gottes).

Daneben sieht der Apostel Deut 30, 14 vor allem die Art des neuen Nomos geweißt: er besteht im Herzen, er ist 'Glaube'⁴⁾. Erkennt man, daß hier mehr als ein Zitat vorliegt, nämlich ein christologisch interpretierter ganzer Schrifttext, dann ist diese Aussage für die oben erwähnte Problematik betreffend die Wendung 'das Gesetz des Glaubens' unmittelbar aufschlußreich. Sie bestätigt unsere Überlegung.

Noch eine Vermutung wird man äußern können. So wie Paulus ἐγγύς σου Deut 30, 14 in Röm 10, 8 konkret zeitlich verstanden hat, so doch gewiß auch ἐγγίξει ταχὺ ἡ δικαιοσύνη μου Jes 51, 5. In beiden Fällen handelt es sich um Schriftaussagen, die den eschatologischen Charakter der Gegenwart besagen, die Erfüllung der messia-

¹⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 224: 'Christus ist das Ende, das eschatologische Ereignis jenseits des Gesetzes' ... 'mit dem Einbruch der neuen Weltzeit beginnt gleichzeitig die Herrschaft der Gerechtigkeit für jeden, der glaubt'. Vgl. auch H.-J. Schoeps, a.a.O. S. 223 ff.

²⁾ O. Michel, ebenda, hält es für unsicher, ob hinter dem τέλος-Begriff eine semitische Wendung steht. Da 'Ende' eindeutig einen zeitlichen Inhalt hat, wird an **¶** zu denken sein. Nun ist das 'Noch-nicht' der Verheißung der Propheten (vgl. etwa Hab 2, 3 parr.) aktuell und in der Erfüllung begriffen.

³⁾ Pls sagt das V. 8b. 9 eigentlich sogar *expressis verbis*: 'Das ist das Wort des Glaubens ... Denn wenn du bekennst ... und wenn du glaubst ... wirst du gerettet werden ...'. Die apostolische Lehre von der Nähe des Wortes des Glaubens eröffnet zugleich den futurischen Aspekt von der Nähe des Heils.

⁴⁾ Vgl. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1955. S. 153 f.

nischen Verheißung und darüberhinaus die Nähe der endgültigen (an sich schon über Gebühr verzögerten) Vollendung ¹⁾).

O. Michel merkt an, daß die Botschaft vom 'Nahebringen' der Gerechtigkeit insbesondere Jes 46, 13 eigentümlich ist, wobei er den möglichen Einfluß auf Paulus andeutet. Diese Stelle steht Hab 2, 3 traditionsgeschichtlich aber sehr nahe. Eine bezeichnende Wendung liegt darüberhinaus mit Jes 50, 8 LXX (ἐγγίξει ὁ δικαίωσας με. τίς ὁ κρινόμενός με) vor, auf die sich der Apostel Röm 8, 33 beziehen dürfte (so auch C. A. Dodd) ²⁾. Solche Aussagen mit der dynamischen Zeitvorstellung von Nahekommen und Nahebringen des Heiles bzw. der Gerechtigkeit müssen für die Urgemeinde besonders anziehend gewesen sein. Um so mehr, wenn sie wie Jes 46, 13 und Jes 51 (V. 14!) dem Verzugsgedanken Rechnung trugen.

Auch Röm 10, 1-13 als Paralleltext zu Röm 1, 16 f. baut demnach auf theologischen Topoi auf, die für die Bekanntschaft des Apostels mit dem überlieferten alten eschatologischen Kompendium Hab 2, 3 f. sprechen (und sei es auch nur in weiterem Sinne!).

b) Zu Gal 3, 11 f.

Der gezeigte Tatbestand beleuchtet auch die Parallele Gal 3, 11, wo Paulus ebenfalls im Zusammenhang von Ausführungen über die Rechtsfertigungslehre auf Hab 2, 4 zurückgreift.

Gal 3, 11 enthält die Verbindung des Hab-Zitates mit Lev 18, 5 (LXX). Im Römerbrief wird 1, 16 ff. Hab 2, 4 genannt und die von uns näher besprochene Parallele cp. 10 (was bezeichnend ist!) bietet gleichfalls Lev 18, 5: 'Das Gesetz aber ist nicht aus Glauben, sondern "der Mensch, der es tut, *wird* dadurch *leben*"' (ζήσεται wie Hab 2, 4!). Röm 10 werden mit Hilfe dieses Zitats ποιεῖν und πιστεῦειν antithetisch einander gegenübergestellt. Zufolge des Christusgeschehens schließen sich beide als Möglichkeiten zur Erlangung des Heils aus und nur das πιστεῦειν — so schließt Paulus vielleicht durch die Anwendung einer rabbinischen Deutungsregel — eröffnet den Zugang zum Leben vor Gott (vgl. auch ζήσεσθε Röm 8, 13). Offensichtlich gehören für Paulus beide Schriftzeugnisse im Rahmen seiner Theologie eng zusammen. Das 'wird leben' aus Hab 2, 4 verbindet sie.

Diese Gleichstimmigkeit in der Beweisführung von Röm 10, 1 ff. und Gal 3, 11 ff. läßt für die erstere Stelle wohl gleichfalls auf ihre Abhängigkeit von dem bedeutsamen Komplex um Hab 2, 4 schließen.

¹⁾ Symmachus (s. oben S. 185 A. 1) hat den Gedanken {des *plötzlichen* und *beschleunigten* Kommens des Heils} eingetragen.

²⁾ C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953, S. 91; O. Michel, a.a.O. S. 186; meint, daß Pls wahrscheinlich an eine zukünftige Gerichtssituation denkt. Auch hier wäre dann ἐγγίξειν stark futurisch-eschatologisch ausgerichtet.

Was Gal 3, 11 betrifft, so nimmt Hab 2, 4 schlechthin die Rolle des Beweises gegen eine Werkgerechtigkeit ἐν νόμῳ ein. Die Stelle ist so bekannt (δῆλον!) 'daß sie gar keiner Einführungsformel bedarf' (H. Schlier). Offenbar war sie bei Paulus von ursprünglicher Bedeutung für die schriftgemäße Ausbildung der Rechtfertigungslehre ¹⁾.

c) Hab 2, 4 in der Synagoge

In diesem Zusammenhang gilt es auf einen eigentümlichen Sachverhalt der jüdischen Geschichte von Hab 2, 4 hinzuweisen. Bekanntlich ist ausgerechnet dieses Schriftwort nach palästinensischer Talmudtradition schon im 3. Jhdt. n. Chr. (um 250) von R. Simlai als 'Zusammenfassung' des Gesetzes, als Inbegriff der Thora, angesehen worden ²⁾. Aber auch sonst tritt seine überdurchschnittliche Funktion und Stellung hervor.

O. Michel (a.a.O. S. 46, Anm. 3) nennt R. Nachman ben Isaak (um 350; bMak 23b) als Garanten; ebenso H. Lietzmann (Hb S. 31 u.a.). Es ist nicht ausgeschlossen, daß das palästinensische Zeugnis die zuverlässigere Überlieferung enthält ³⁾. Die Beschäftigung mit Hab 2, 4 zeichnet sich jedenfalls auch schon bei R. Isaak b. Marion (um 280) ab (nach Midr Qoh 3, 9 17b): 'Der Gerechte wird durch sein Handwerk (seine Gebotserfüllungen) leben'. אֱמֻנָה ist bei ihm mit אֲמֻנָה, d.h. 'Handwerk' = Gebotserfüllungen umschrieben ⁴⁾. Vor allem ist auch R. Elazar b. Jose (um 180 n. Chr.) zu nennen. Das alte ursprüngliche Milieu des Textes bricht bei ihm (noch?) sehr bemerkenswert durch, insofern 'Leben' nach Hab 2, 4 auf die messianische Erlösung bezogen wird: 'Dereinst werden die Israeliten in der Zukunft (= Tage des Messias) ein Lied singen, wie es heißt: Ps. 98, 1. Und in welchem Verdienst werden sie singen? Im Verdienste Abrahams ... (Gen 15, 6). Dieser Glaube ist es, durch den die Israeliten (das Land) in Besitz nehmen werden, und in Bezug auf ihn sagt die Schrift: Hab 2, 4' (s. Str. B. III, 200). Eine entsprechende eschatologische Verwertung von Hab 2, 4 spricht aus Tanch B תְּרוּמָה § 3 (45b) ⁵⁾: In der zukünftigen Welt wird Gott jeden einzelnen Menschen mit seinen Berufsgenossen richten, und 'der Gerechte wird mit den Treuen leben' ⁶⁾. Die ursprüngliche Zugehörigkeit von Hab 2, 4 zu der

¹⁾ Zur Sache vgl. H.-J. Schoeps, Paulus, 1959, S. 185 f. und H. Braun, in Kittel-Friedrich ThWb VI S. 479, 4 ff.

²⁾ Text bei Str. B. I S. 907 (s. TanchB שׁוֹפְטִים § 10 (16b)).

³⁾ Vgl. auch Str. B. III S. 542. In der babyl. Fassung von Mak 23b stört das es kam noch einmal Jesaja und brachte sie auf 2'. Allerdings wird sie durch Midr Ps 17 gestützt.

⁴⁾ Text bei Str. B. III S. 544.

⁵⁾ Str. B. I S. 651.

⁶⁾ Das eschatologische Verständnis der Stelle wird man auch von Aquila und Symmachus behaupten können. Jener hat: καὶ δίκαιος ἐν πίστει αὐτοῦ ζήσεται, dieser: ὁ (δὲ) δίκαιος τῇ ἑαυτοῦ πίστει ζήσῃ (F. Field, Origenes hexaplorum, II S. 1005a). Der Glaube ist des Menschen ureigenste Haltung, was gut jüdisch (gegen die Fassung der LXX: ἐκ πίστεώς μου) zum Ausdruck gebracht wird.

eschatologischen Tradition von Hab 2, 3 läßt sich schließlich auch aus Mekh Ex 15, 1 (41a) ersehen ¹⁾, wo Hab 2, 4 zitiert wird als Beleg dafür, daß dem Glauben Belohnung verheißen ist. Ebenso aus dem freien Zitat syr Apoc Bar VI, 2, 20: 'Denn gewißlich wird der, *welcher glaubt (Treue hält)* Lohn empfangen' (s. B. Violet S. 286. LXXVII) (vgl. MT Aqu Symm), das zweifellos in dieser Überlieferung steht. Doch berühren wir hier schon die ältere nicht-rabbinische Geschichte des Schriftworts, bei der die Verflechtung mit dem eschatologischen Hab-Text offensichtlich ist. Eine direkte Anspielung auf Hab 2, 3 könnte in den folgenden Baraitas (Sanh 98a) vorliegen, wo als Ausspruch R. Jochanans b. Nappacha (paläst. Amoräer des 3. Jhds.; Leiter der Schule in Tiberias) berichtet wird: "Wenn du ein Zeitalter siehst, über das die Leiden sich wie ein Strom ergießen, so hoffe auf ihn (חכה לו: so Hab 2, 3), denn es heißt: der Bedränger bricht wie ein Strom herein . . . (Jes 59, 19) und darauf folgt: Und es wird für Zion der Erlöser kommen" (V. 20). Und (ebenda): „Wenn du ein Zeitalter siehst, das mehr und mehr verkümmert, so *hoffe auf ihn* (den Messias) (חכה לו: so Hab 2, 3), denn es heißt: Und dem gedrückten Volk schaffst du Hilfe" (2. Sam 22, 28). Derselbe Sprachgebrauch ist auch belegt für R. Aschi (gest. 427) Sanh 97b: „So hat er gesagt (sc Elias um 320): Bis dahin (d.h. bis zur letzten Halljahrperiode) hoffe nicht auf ihn (= den Messias); von da an und weiter *hoffe auf ihn*" ²⁾.

Die formale überlieferungsgeschichtliche Parallelität zu der christlichen Bevorzugung von Hab 2, 4 (freilich mit einer gewissen chronologischen Phasenverschiebung) liegt auf der Hand. Wie erklärt sie sich?

Da R. Simlai gelegentlich als Bekämpfer des christlichen Glaubens begegnet ³⁾, scheint es zunächst erwägenswert, ob die Bezugnahme auf dieses traditionsreiche Wort nicht der Apologetik gegenüber einem paulinischen Christentum seiner Zeit entstammt. Es könnte aus der Abwehr gegen eine christliche Argumentation heraus seine Bedeutung entfaltet haben. Aber ist dies wirklich in jeder Hinsicht überzeugend? Im 3. Jhdt. gab es aufs Ganze gesehen in der Kirche jene entschiedene Hervorhebung des paulinischen Rechtsfertigungsglaubens nicht mehr ⁴⁾, was doch heißt, daß für die jüdische Polemik kein Anlaß bestand, gegen den Schriftbeweis der Rechtsfertigungslehre in besonderer Weise anzukämpfen. Der Kirche des 3. Jhds. war die Theologie des Paulus längst fremd geworden, ein Tatbestand, an dem auch die gelegentliche Stellungnahme Cyprians zu Hab 2, 4 (in der Fassung der LXX!) nicht zu rütteln vermag ⁵⁾. Man huldigte

¹⁾ Str. B. III S. 199. Vgl. auch Mekh R. Ismael (Beš. VII, 155 ed. Lauterbach S. 254: passatheologischer Kontext !): 'For as a reward for the faith with which they believed, the Holy Spirit rested upon them . . . Exod 15').

²⁾ Über die zweifellos technische Formel vgl. auch oben S. 20 A. 2 u. 3.

³⁾ Str. B. III S. 543 Anm. 1.

⁴⁾ Zur Sache vgl. P. Aleith, Das Paulusverständnis in der alten Kirche, BZNW 18, 1937; E. Benz, Das Paulus-Verständnis in der morgenländischen und abendländischen Kirche, ZRGG 3, 1951, S. 289-309; H.-J. Schoeps, Paulus, 1959, S. 280 f.

⁵⁾ Cyprian, Test. I, 5 (ed. W. Hartel, Cypr. opera III, 1, 1868, CSEL): *fide autem stare iustitiam et illic esse vitam praedictum est apud Abbauc: Iustus autem ex fide mea*

einer auf Verdiensten beruhenden Gerechtigkeit in kaum geringerem Maße als das zeitgenössische Judentum. Wie wir oben ausführten, war die Rechtfertigungslehre des Paulus, weithin auf Deut-Jes erwachsen, ganz die Folge eines eschatologischen Zeitverständnisses. Sobald dieses verloren ging, mußte auch das ursprüngliche Verständnis der paulinischen Lehre schwinden. Die Folge der Parusieverzögerung war, um mit M. Werner zu sprechen, nicht so sehr die Bildung des christlichen Dogmas, sondern zunächst der Verlust der Rechtfertigungslehre in ihrer ursprünglichen Gestalt¹⁾.

Wenn nicht durch die Kirche, wie kam dann aber die Synagoge zu jener Bevorzugung von Hab 2, 4? Weil sie in dieser Zeit dazu neigte, den jüdischen Glauben auf Prinzipien zurückzuführen (so Grätz)? Weil der Glaube als denkbar geringste Leistung, die gefordert werden kann, wenigstens noch eine Forderung an die religiös desinteressiert gewordenen Landsleute sein konnte und sein sollte (so Bacher nach R. Raschi)²⁾? Gewiß, letztere Gründe mögen wohl aufs Ganze gesehen mitschwingen, aber sie erklären doch nicht, weshalb man ausgerechnet auf Hab 2, 4 verfiel. Wir meinen, daß ähnlich wie bei Paulus und der ältesten Gemeinde auch im Judentum die spätere Vorrangstellung von Hab 2, 4 auf Hab 2, 3 zurückgeführt werden muß. Für die tatsächlich gegebene außerordentliche Bedeutung von Hab 2, 3 liefert der eingangs gegebene geschichtliche Abriß in überzeugender Weise Beispiele. *Hab 2, 4 in der Synagoge stellt somit eine späte Analogie zur Verhältnisbestimmung von Hab 2, 3 und 2, 4 bei Paulus dar.*

3. WEITERE TRADITIONSELEMENTE AM EINGANG DES RÖMERBRIEFES

a) Übereinstimmungen von Röm 1, 18 (*katechein*) mit 2. Thess 2

Sieht man in Hab 2, 4 an der Stelle Röm 1, 17 nicht ein durchschnittliches Schriftzitat vorliegen, sondern erkennt man in ihm den

vivit (unter der Überschrift: 'Juden haben kein Verständnis für die hl. Schriften, bevor sie nicht zum Glauben an Christus gekommen sind'); Test. III, 42: *Item apud Abbae: Iustus autem ex fide mea vivit* (unter der Überschrift: 'Der Glaube ist zu allem nützlich und wir vermögen so viel als wir glauben'). Vgl. hierzu P. Aleirh, a.a.O. S. 57. Tertullian nimmt auf Hab 2, 4 Bezug Adv. Marc. IV, 18 (ed. Kroymann S. 480, 19 ff.) und V, 3 (S. 577, 7 f.), wobei jeder nähere eschatologische Beisinn fehlt.

¹⁾ Vgl. M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1953², S. 416 ff. 114 f.

²⁾ Hierzu im einzelnen Str. B. III S. 543; Bd. I S. 907

Ausfluß einer reichen Tradition, dann läßt sich eine weitere Frage nicht umgehen. Es ist die, ob Röm 1, 18 als Fortsetzung nicht unmittelbar auf der Verwendung eines Hauptmotivs von Hab 2, 3 beruht. Wir meinen die Vorstellung vom *Aufhalten* der endgerichtlichen Zornoffenbarung Gottes. Der Text lautet: ἀποκαλύπτεται γὰρ ὁργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.

Röm 1, 17 und 18 stehen zweifellos gedanklich in einem engen Zusammenhang.

O. Michel ¹⁾ meint, daß V. 18 der Form nach negativ an Röm 1, 17 anschließe, „ohne allerdings über sein Verhältnis zu V. 17 etwas auszusagen“. G. Bornkamm ²⁾ sieht durch das wiederholte γὰρ einen sehr engen Zusammenschluß gegeben (anders H. Lietzmann zSt.). Diese Darlegung ist uE überzeugend, denn ἀποκαλύπτεται V. 18 entspricht derselben Wendung V. 17. Die *Offenbarung des Zornes Gottes* läuft der *Offenbarung seiner Gerechtigkeit* in eschatologischer Stunde parallel. Röm 1, 18 führt ersteren Gesichtspunkt, der 1, 18-32 abgehandelt wird, programmatisch ein. Inhalt des Abschnittes ist die Anklage des vor Gott schuldhaft gewordenen Heidentums, und zwar angesichts der drohenden Stunde des Gerichtes ³⁾. Die reichlich eingestreuten popularphilosophisch-hellenistischen Züge werden zusammengehalten und interpretativ umgesetzt durch dieses übergeordnete spätjüdisch-apokalyptische Grundsche ma der Gerichtspredigt. Eben letzteres ist es, das die Kontinuität mit dem spätjüdisch-apokalyptischen Thema 1, 16 f. (= Hab 2, 4) sichert.

Es ist schon hin und wieder gesehen worden, daß 1, 18 eine mit 2. Thess 2, 6 f. 12 verwandte Aussage vorliegt ⁴⁾, eine Stelle, welche nach dem oben ⁵⁾ gegebenen Beweis auf der Verwendung des Aufhaltmotivs gemäß Hab 2, 3 beruht. Demnach wäre die Annahme eines inneren Zusammenhangs von 1, 17 (Hab 2, 4!) mit 1, 18 (als Hab 2, 3 variierende Bildung) vielleicht doch mehr als eine nur hypothetische Vermutung. Einige weitere Gründe sprechen hierfür.

Es zeigen sich beachtenswerte Übereinstimmungen in der Terminologie. Der Begriff des 'Offenbarens' steht sowohl Röm 1, 18 (zweifellos in bewußter Fortführung der Aussage V. 17) als auch 2. Thess 2, 7 f., wobei er jeweils dem Zusammenhang übergeordnet ist: er bezeichnet den mit Augen feststellbaren Anbruch des eschatologischen Schlußdramas ⁶⁾. Gegenwart und eschatologische Stunde sind dabei eins,

¹⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 51.

²⁾ G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, 1952, S. 132.

³⁾ Hierüber mit reichen Literaturangaben S. Schulz, Die Anklage in Röm 1, 18-32, ThZ 14, 1958 S. 161 ff.

⁴⁾ Vgl. NT Graece ed. Nestle-Aland (zSt); C. H. Dodd (Röm., in Moffat, 1947) S. 28; Th. Zahn, KzNT 6¹, 1925, S. 89 Anm. 64 u.a. O. Michel (vgl. bes. a.a.O. S. 54 (Anm. 1)) sieht offenbar keinen näheren Zusammenhang gegeben.

⁵⁾ Vgl. oben S. 98 ff.

⁶⁾ Die stark apokalyptischen Züge der Darlegung betont O. Michel, a.a.O. S. 53 ff.

denn Gottes Heil bzw. sein Gericht sind schon sichtbar im Anbruch (vgl. zu Röm 1, 18 bes. auch cp. 2, 5) ¹⁾. Röm 1, 18 ist so ein „eschatologisches Wort“ (G. Bornkamm) ²⁾. Der Gedanke an den kommenden ‘Zorn Gottes’ und sein ‘gerechtes Gericht’ beherrscht nicht minder stark den Abschnitt 2. Thess 2, 7-12 (vgl. auch 2. Thess 1, 8 ff.).

Die Redeweise von dem ἀπ’ οὐρανοῦ hervorbrechenden Zorngericht Gottes besitzt in 2. Thess 2, 8 eine sinngemäße Parallele. Sie scheint ihrem Wortlaut nach einer alten apokalyptischen Überlieferung zuzugehören (vgl. Orac. Sib. V, 414: ἀπ’ οὐρανίων νότων; XII, 30 f.: ἀπ’ οὐρανόθεν; Sap. Sal 18, 15: ἀπ’ οὐρανῶν; Apoc Joh 19, 11: τὸν οὐρανὸν ἠνεργμένον) ³⁾.

Das Gegensatzpaar ἀλήθεια — ἀδικία, sowie die Gerichtsvorstellung, haben ihr gedankliches und begriffliches Gegenüber in 2. Thess 2, 6 ff. 10. 12 (ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκῶσαντες τῇ ἀδικίᾳ). ἀποκαλύπτεσθαι Präs. steht dem nicht entgegen, denn es handelt sich um ein Präs. fut. Es verlängert die futurische Linie von V. 17 und verdichtet sich schließlich in der Rede vom κρίμα τοῦ θεοῦ (cp. 2, 2 f.). Pls sieht in der Enthüllung des Zornes Gottes einen Prozeß anheben, der in Kürze mit der Stunde des Gerichtes dramatisch endet. Die Entscheidung für das Evangelium bezeichnet die letzte Chance in letzter Frist.

Die Ausführungen Röm 1, 20 ff., welche die hoffnungslose Schuldverstrickung der Heidenwelt besagen und in dem Lasterkatalog V. 28 ff. gipfeln, liefern augenscheinlich konkretes Material zu 2. Thess 2, 7 und vor allem zu V. 10 f. Das hob schon E. v. Dobschütz hervor, der den Abschnitt als ‘eschatologisches Gegenstück zu Röm 1, 18-32’ bezeichnet ⁴⁾. In Röm herrscht theologische Sachlichkeit; die Gedanken sind nüchtern auf Erfahrungstatsachen der

¹⁾ G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, S. 31: ‘Wenn er (sc. Paulus) die eschatologischen Termini ὀργή θεοῦ und ἀποκαλύπτεσθαι verwendet und 1, 18 mit 1, 17 so eng verbindet, so heißt es offensichtlich, daß erst jetzt im Zeichen des Evangeliums die verlorene Welt in das Licht des ἔσχατον gerückt ist, auf das die bisherige Geschichte trotz der ἀνοχή Gottes (3, 26) freilich immer schon verborgen ausgerichtet war’.

²⁾ Ebenda.

³⁾ O. Michel, a.a.O. S. 53 (auch S. 55) sieht in äthHen 91, 7 eine ‘nächste Parallele’ zu Röm 1, 18: ‘Wenn aber die Ungerechtigkeit, Sünde, Lästerung und Gewalttätigkeit in allem Tun zunimmt, und der Abfall und Frevel und die Unreinheit wachsen, so wird ein großes Strafgericht vom Himmel über alle kommen, und der heilige Herr wird mit Zorn und Strafe hervortreten um Gericht auf Erden zu halten’. V. 19: ‘Denn alle, die nicht in den Wegen der Gerechtigkeit wandeln, werden für immer umkommen’ (vgl. dazu unsere Ausführungen oben S. 179).

⁴⁾ E. v. Dobschütz, Meyer X⁷, 1909, S. 271

Umwelt gerichtet. In 2. Thess 2 sind sie dagegen von Paulus mit Hilfe der Bildersprache der Apokalyptik in eine dramatische, mythische Form gebracht. Da es um ein und dieselbe Sache geht, ist es verständlich, daß in beiden Abschnitten so markante Begriffe wie ἀδικία (Röm 1, 18; 2. Thess 2, 10. 12), ψεύδος (Röm 1, 25; 2. Thess 2, 9), πλάνη (Röm 1, 27; 2. Thess 2, 11) und πονηρία (Röm 1, 2; 2. Thess 3, 2 f.) die Ausführungen bestimmen (vgl. auch Röm 1, 32; 2. Thess 2, 12; (εὐδοκεῖν)¹⁾.

Im Blick auf dieses Verbindende hat die Vermutung doch wohl einige Gewißheit, daß die Verwendung des charakteristischen, traditionsbeladenen Verbums κατέχειν sowohl Röm 1, 18 wie Thess 2, 6 f. auf den Einfluß der gleichen Überlieferung (Hab 2, 3) zurückgeht. Wird an letzterer Stelle das κατέχειν der Parusie Christi ausgesagt im Blick auf die noch nicht erfolgte Volloffenbarung des Antichristen, wie sie im Zeitplan Gottes anfangsbestimmt war, so Röm 1, 18 bezüglich der antichristlichen Masse der Heiden: sie halten zur Zeit die ἀλήθεια auf ἐν ἀδικία²⁾. 'Wahrheit' steht hier umfassend für die Wirklichkeit Gottes, die Welt des Evangeliums und die zukünftige Erlösung, deren Sichtbarkeit noch aussteht³⁾. Paulus könnte auch schreiben: sie halten vorläufig noch das Gericht auf⁴⁾, doch käme hier das Positivum der Erlösung zu kurz. 'Wahrheit' ist Jes 26, 1 ff. LXX neben δικαιοσύνη (s.o.) das ethische Merk-

¹⁾ Vgl. auch E. v. Dobschütz, a.a.O. S. 291. — Sachlich entsprechen sich auch Röm 2, 8 und 2. Thess 1, 8 f., 2.10.

²⁾ O. Michel, a.a.O. S. 54 Anm. 1. erkennt richtig, daß κατέχειν einen 'gewalt-samen Akt' meint. Der Beisinn des Widerstandes ist für die Aufhalt-Tradition auf breiter Front nachweisbar. Vgl. auch ὁ κατέχων Sap. Sal 17, 4; für den profanen Gebrauch s. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927³, S. 200 ff.

³⁾ R. Bultmann, in Kittel-Friedrich ThWb I S. 244 3) spricht von einer 'erschlossenen Wirklichkeit (Gottes)'. Ist aber nicht auch die Wirklichkeit Gottes gemeint, die sich erst noch erschließen will und die sich in absehbarer Zeit in Herrlichkeit erschließen wird? Röm 2, 1 ff., wo die Gedankenführung von 1, 18 offen apokalyptisch fortgeführt ist, scheint ἀλήθεια (V. 2 und bes. V. 8) wohl nicht zufällig wieder aufgenommen. 'Wahrheit' ist für Paulus eine Seinswirklichkeit, kein ethisches Abstraktum.

⁴⁾ 'Wahrheit' bedeutet für den rabbinisch geschulten Apostel kritische Scheidung. R. Akiba (Abot 3, 16): 'Das Gericht (Gottes) ist ein Gericht von 'Wahrheit' (= אמת); Mekh Ex 14, 28: 'Erkennen und bezeugen sollen alle, daß sein Gericht ein Gericht von 'Wahrheit' ist'; vgl. R. Kittel, in ThWb I S. 238. IV. Esra III, 15, 9 f. schreibt vom 'Gerichtstag', der Ende dieser Welt ist und Anfang der künftigen: 'Gerechtigkeit aber ist erwachsen und Wahrheit entstanden'. Syr. Apoc. Bar. VI, 8, 5d kennt den Ausdruck 'Wahrheit des Gerichts' (vgl. auch VIII, 5, 8). VIII, 5, 10: 'Da nun alles dies jetzt ist . . . (sc. Laster und Lüge), so wird das Ende von allem in Wahrheit kommen'.

mal der Gemeinde des 'Neuen Jerusalem' ¹⁾). Trotz mancher Verschiedenheit geht es so Röm und Thess um den einen Leitgedanken des verzögernden Faktors im Ablauf der Heilsgeschichte, die unmittelbar vor dem Abschluß steht. Das bedeutet mit anderen Worten für die Sicht des Paulus: *Eigentlich hätten Gericht und Parusie bereits eintreten müssen*. Diese Idee läßt sich an einer weiteren Aussagengruppe verdeutlichen.

b) 'Langmut Gottes' und 'Buße' Röm 2, 2 ff.

Röm 2, 2 ff. wirft die Frage nach Gottes richterlichem Verhalten gegenüber der schuldig gewordenen Menschheit auf. Dieser neue Abschnitt, in dem der entscheidende Begriff der 'Langmut' Gottes fällt, steht keineswegs zusammenhanglos neben 1, 18-32, wie man nicht selten auf Grund seines eigentümlichen Stils (Dialog nach Art der hellenistischen Diatribe) angenommen hat ²⁾). Gibt es Menschen, welche die Offenbarung der 'Wahrheit', für Paulus die ganze Seins-Wirklichkeit der im Kommen befindlichen Herrschaft Gottes (Röm 1, 18; 2, 5) ³⁾, durch ihre Verderbtheit und Gesetzlosigkeit aufhalten (Röm 1, 18-2, 8), so erhob sich zugleich die Frage nach der Einstellung Gottes hierzu. Weshalb steht sein Gericht über diese *massa perditionis* eigentlich immer noch aus? Widerspricht der immer noch sichtbare Triumph der Bosheit nicht Gottes Gottheit, seiner Allmacht? Mit traditionellen Argumenten entzieht Paulus an dieser Stelle seiner Beweisführung einem solchen möglichen Einwand den Boden. Genauer: der ganze folgende Abschnitt Röm 2, 3 ff. erweist sich als im Gefälle der Hab 2, 3-Tradition liegende Fortführung der eingangs dargelegten Ansicht. Paulus erinnert an die Heilsabsicht Gottes und spricht von dem Reichtum seiner χρηστότης, von seiner ἀνοχή und μακροθυμία (Röm 2, 4). Dieses Verhalten hat nur einen Sinn und Zweck: Gott will den Menschen zur Buße führen. Noch pointierter: τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιαν σε ἔγει.

¹⁾ Cod. Sin. nennt Jes 46, 13 (ein Schriftwort, auf dessen Bedeutung im Rahmen der Tradition schon mehrmals aufmerksam gemacht wurde) neben dem 'Nähern' der Gerechtigkeit und des Heils auch das der 'Wahrheit'.

²⁾ O. Michel, a.a.O. (Röm) S. 63: 'nicht unmittelbar an den vorherigen Gedankengang angeschlossen'. Vgl. auch J. Jeremias, Zu Rm 1, 22-32, ZNW 45, 1954, S. 119 ff. 121.

³⁾ P. Althaus, NTD 6⁶, 1949, S. 19 (zu 2, 7-10): 'Während Gottes Zorn in 1, 18 ff. zunächst (vom Vf. hervorgehoben!) eine gegenwärtige Wirklichkeit bezeichnet, handelt es sich hier um den kommenden, endlichen Zorn'. Beides ist freilich nach der Zeitanalyse des Apostels nicht trennbar.

Im einzelnen wird man erwägen, ob *ἀνοχή* nicht in besonderer Weise auf eine Abhängigkeit von der bekannten Tradition schließen läßt. Er ist keineswegs ein Ideenkomplex für sich. Nach O. Michel ¹⁾ bedeutet er das 'Zurückhalten' (!) des Zornes etwa im Sinne von Apoc Bar 59, 6 = Vis VI, 8, 5c (hierzu vgl. oben S. 30) ²⁾. H. Schlier ³⁾ gibt die nicht weniger bemerkenswerte Definition: „Die *ἀνοχή* ist . . . das An-sich-halten Gottes in seinem Zorneswirken'. W. Bauer ⁴⁾ umschreibt den Begriff mit 'Aufhalten, Hemmung, Aufschub, Frist'. Dazu könnte man besonders auf die Parallele Röm 3, 25 f. verweisen, wo der Begriff mit *πάρεσις* konfrontiert wird und O. Michel ⁵⁾ geradezu die Möglichkeit 'Gerichtsaufschub' erwägen möchte. Allerdings hat W. G. Kümmel ⁶⁾ neuerdings eine davon abweichende Begriffsbestimmung vorgenommen (*πάρεσις* = Erlaß). Seine Darlegung ist erwägenswert Röm 3, 25 f. ⁷⁾, doch wäre es falsch, hieraus Konsequenzen für *ἀνοχή* Röm 2, 4 zu ziehen, wo der Kontext die eingangs genannte Deutung des umstrittenen Wortes sichert. Man wird in diesem Zusammenhang von einer Haltung der Strafunterlassung oder Vorbeilassung sprechen können, die den Sinn „*Aufschub der Strafe*“ impliziert ⁸⁾. Die jüdischen Denkformen dieses Sachzusammenhangs sind unbedingt zu würdigen, was O. Michel mit Recht betont ⁹⁾. Sie sichern die obige Festlegung des Bedeutungsinhalts von *ἀνοχή* (vgl. dazu den Begriff der *κατοχή* in syr Apoc Bar!).

Allein die Tatsache dieses eigentümlichen Bedeutungsinhaltes für *ἀνοχή* macht es schwer, den Begriff unabhängig von der dargestellten Tradition sehen zu wollen. Man scheut sich von einem bloß zufälligen Tatbestand zu sprechen, da so viele Fäden bloßgelegt werden können, welche immer wieder in der vielgeschichtigen Überlieferung Hab 2, 3 zusammenlaufen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß 2. Petr 3, 15 (vgl. dazu V. 9 f.) diesen Tatbestand expressis verbis zum Ausdruck bringt.

Jene Möglichkeit, welche z.B. auch O. Michel in Betracht zieht ¹⁰⁾, ob nämlich die Aussage, Gottes Güte treibe zur Buße, nicht einfach

¹⁾ O. Michel, a.a.O. S. 65 Anm. 2.

²⁾ Wir möchten nicht unbetont lassen, daß eine solche Parallele die Zugehörigkeit von Röm 1, 17 f., 2, 3 ff. zur Aufhalt-Tradition so gut wie sicher belegt.

³⁾ H. Schlier, in Kittel-Friedrich ThWb I S. 361, 19 ff.

⁴⁾ W. Bauer, Wb, Sp. 131 svb.

⁵⁾ O. Michel, a.a.O. S. 94 Anm. 1.

⁶⁾ W. G. Kümmel, *πάρεσις* und *ἐνδειξις*, Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre, ZThK 49, 1952, S. 154 ff. 156. 164.

⁷⁾ So auch E. Käsemann, Zum Verständnis von Röm 3, 24-26, ZNW 43, 1950/51, S. 150 ff. 151.

⁸⁾ Vgl. auch B. Weiß, zit. bei S. Lyonnet, Notes sur l'exégèse de l'Épître aux Romains, in Bi 38, 1957, S. 35-61, S. 56 Anm. 3 (wertvolle Lit.-Hinweise zu diesem Problem!). Damit tragen wir den Bedenken E. Käsemanns Rechnung (Zum Verständnis von Röm 3, 24-26, ZNW 43, 1950/51, S. 150 ff. 152), der 'lieber von einem Handeln als von einer Periode der göttlichen Geduld' sprechen will. Der Bezug der Wendung ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ auf die folgenden Ausführungen πρὸς τὴν ἐνδειξιν scheint uns allerdings nicht angebracht. *πάρεσις* bedeutet nicht definitive Vergebung, sondern 'Straferlaß' und zwar dem Kontext nach den vorläufigen (vgl. Röm 2, 5!). Hierzu paßt die Aussage von dem An-sich-halten Gottes sehr gut. Der Sinn der Vorläufigkeit wird durch den profan-griechischen Gebrauch des Wortes stark unterstützt. Zahlreiche Beispiele bei S. Lyonnet, a.a.O. S. 51 f. Auf Gottes 'Langmut' im Gewähren der Bußfrist rekurriert auch 1. Petr 3, 20.

⁹⁾ O. Michel, a.a.O. S. 92-95.

¹⁰⁾ O. Michel, a.a.O. S. 65 Anm. 3.

ein feststehendes allgemeines Wissen bezeichnet, ist angesichts der charakteristischen Beziehungen, welche sich herstellen lassen, abzulehnen. Dagegen möchten wir einem anderen Hinweis O. Michels erhöhte Bedeutung beimessen. Er stellt sich die Frage, ob Röm 2, 2 und 4b nicht womöglich 'feste Überlieferungen' darstellen, auf die sich Paulus für seine Darlegung bezog ¹⁾. Wir meinen, daß dem tatsächlich so ist und möchten jene — grob gesprochen — mit der erarbeiteten Tradition näher bestimmen. Nur sie erklärt die charakteristischen Stufen der Darlegung: Hab 2, 4 — Aufhaltgedanke — An-sich-halten des Zornes — Langmut — Bußforderung. Wo immer die Heilserwartung die Gemüter erregte und in Spannung hielt, ist diese Tradition zu Hause, und für Paulus beweist doch 2. Thess 2 eindeutig, daß er mit ihr bekannt war, ihr sogar eine bevorzugte Rolle beimaß. Das heißt zugleich, daß er ein für seine Zeit auch spezifisch-essenisches Theologumenon verarbeitet hat. Verschiedene auffallende Parallelen zu Röm 2, 4a in der Qumranliteratur finden so nächstliegend ihre Erklärung ²⁾. Indessen darf die Unmittelbarkeit zum AT nicht unterschätzt werden.

c) Abschließende Folgerungen

Es zeigt sich, daß Paulus seine Rechtfertigungslehre mit Elementen einer spätjüdischen Überlieferung zum Problem der Verzögerung der eschatologischen Erwartung begründet. Insbesondere für die programmatischen Darlegungen am Eingang des Römerbriefes ist die strukturelle Gleichheit mit ihr noch gut erkennbar. Das wirft die Frage auf, ob die *communis opinio*, der Apostel lebte unter dem Eindruck der Naherwartung, nicht zu modifizieren ist. Stand er nicht vielmehr auch schon unter dem Eindruck der *Verzögerung* der eschatologischen Endoffenbarung des Herrn? Bei einer solchen Sachlage erklärte sich gerade die Bekanntschaft mit der Vorstellung des 'aufhaltenden' Faktors sehr gut, — ein typischer Terminus der Verzögerungseschatologie. Ebenso die, daß die gewährte Frist bereits

¹⁾ O. Michel, a.a.O. S. 65.

²⁾ 1 QH XVI, 16: 'Und (du bist der höchste Gott, gnädig) und barmherzig, lang zum Zorn und reich an Huld und Wahrheit und vergibst die Missetat; XVII, 17 f. '... und die Langmut (und den Reichtum an Huld und Wahrheit ...); vgl. auch I, 6; XIV, 23 f.; XI, 7 ff.; CD II, 3 ff. (Ergänzungen und Übersetzung nach H. Bardtke). Auch IV. Esra III, 18 (bes. V. 5), worauf O. Michel, a.a.O. S. 65 Anm. 2, Bezug nimmt, geht uE zweifellos auf essenische Vorbilder zurück. Vgl. auch G. Molin, Lob Gottes aus der Wüste, 1957, S. 65 (zu X). S. Schulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, ZThK 56, 1959, S. 155 ff. hat die beiderseitige Nähe stark herausgearbeitet.

‘verkürzt’ bzw. ‘zusammengedrängt’ ist (1. Kor 7, 29), denn gemeint ist in diesem Fall nach spätjüdischen analogen Beispielen der schon einmal gedehnte Zeitraum (vgl. auch 1. Kor 10, 11: τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν = Perf!). Stimmt dies, dann ergibt sich daraus unabweislich eine weitere Folgerung. *Hat Paulus seine Rechtfertigungslehre etwa dort entwickelt, wo die erkennbare spätjüdische Tradition von der Bußbedingung spricht?* Aus dem einsichtigen Grund, um die Verschiebung des Endtermins statuieren zu können? Daß es mit Jesu Tod (trotz des Auferstehungsglaubens; denn dieser war wahrscheinlich die Lösung der Spannung der mit dem Todespassa verbundenen Parusie-Erwartung, was H.-W. Bartsch ¹⁾ näher zu belegen vermag) für Jesu Jünger und Gemeinde auf dem Sektor der messianisch-eschatologischen Erwartung ein Vakuum zu bewältigen galt, ist wohl allseits unbestritten. Paulus scheint es ausgefüllt zu haben, indem er die judenchristliche Notlösung von der gewährten Bußfrist (2. Petr. 3) auf Grund und mit Hilfe der Rechtfertigungslehre theologisch vertieft und soteriologisch zu deuten vermocht hat. Für ihn ist die Zeit nach Ostern Gnadenzeit, Zeit der geschenkten, universalen Gerechtigkeit des messianischen Zeitalters (s. Deut-Jes). Letztere Vorstellung hatte natürlich zur Voraussetzung auch eine Besinnung über den Sinn des Kreuzes, über den Tod des gekreuzigten Messias (Jes 53) und seinen nunmehrigen göttlichen Rang des Erhöhtseins (Ps. 110!). Man kommt so zu einer Klärung der Zusammenhänge, die die Konzeption A. Schweitzers zumindest im Prinzip bestätigt.

Unsere Überlegung wird durch einen höchst einfachen, aber umso überzeugenderen Beweisgang gestützt. Paulus zitiert Hab 2, 4 als Kardinalbeweis der Rechtfertigungslehre. Die Bedeutung des Schriftwortes für sie läßt sich verschiedenerorts erkennen. Worin liegt sein Wert für Paulus beschlossen? Offenbar auf dem Ausdruck ‘aus Glauben’, der mit dem Begriff des ‘Gerechten’ verbunden ist. Hier lagen zwei Aussagen vor, die sich mit den Grundlagen seiner Theologie berührten. ‘Glaube’ ist in ihr das Merkmal der gegenwärtigen Zeit. ‘Glaube’ ist in ihr der ‘Neue Nomos’ für den Bund der Endzeit,

¹⁾ H.-W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, EvTh 19, 1959, S. 116 ff. 127, irrt jedoch, wenn er schließt, ‘daß tatsächlich die Auferstehung Jesu in der ersten Gemeinde der Termin war, an dem man die Parusie gebunden wußte.’ Diese Erwartung verband sich eher mit dem Passatag und die Überzeugung vom auferstandenen Herrn gehört im historischen Ablauf der unter dem Aspekt des Ausbleibens stehenden Frist an. Die ersten Jünger müssen die Botschaft vom Auferstandenen als befreiende Antwort empfunden haben, die nach der erlebten Enttäuschung freilich nur allmählich geglaubt wurde.

in der (mit gekommenem Messias) das mosaische Gesetz außer Kraft gesetzt ist.

Kam dem auch Hab 2, 4 entgegen, so ist doch im höchsten Grade auffällig, daß der an sich durchaus unscheinbaren Stelle eine solche Beweislast aufgebürdet wurde. Wie konnte ausgerechnet sie, die kaum an bescheidener theologischer Ausdruckskraft ihresgleichen findet, eine derart zentrale Funktion erhalten? Ihre Bedeutung muß von anderer Seite her veranlaßt sein! Wir möchten vermuten, daß sie auf den Kontext (d.i. Hab 2, 2 und 3) zurückgeht, für den sich in der spätjüdischen Apokalyptik eine überragende Bedeutung nachweisen läßt. Dazu überdies in der Geschichte der frühchristlichen Erwartung (Hebr 10, 25 ff. 1. Klem 23, 5 u.a.). Der charakteristische Inhalt des Schriftworts ist die konkrete Stellungnahme zum 'Kommenden' unter Wahrung der Naherwartung, dazu die konkrete Stellungnahme zu ihrer Problematik. Der Tatbestand der Verzögerung der Parusie des 'Kommenden' (Mk 14, 62) findet darin klaren Ausdruck. Ihn setzt auch Paulus voraus. Auf der Antwort des Schrifttextes Hab 2, 2-4 baut er weiter.

Die Prämisse zu Hab 2, 4 enthält genau den Verzögerungsgedanken, wie er zwischen den Zeilen der programmatischen Ausführungen zum Thema der 'Gerechtigkeit aus Glauben' seine mit Hab 2, 3 traditionsverwandten Spuren hinterlassen hat. Daß das soteriologische Eigengewicht der Rechtfertigungslehre das ursprüngliche Ringen mit dem eschatologischen Fragenkreis in ihrer schon ausgeprägten Form des Römer- oder Galaterbriefes weithin verdeckt, bedarf keiner näheren Erklärung. Wie stark die Reflexion um Glauben und Ethos der messianischen Zwischenzeit die älteren Kategorien formte, macht etwa auch Kol 1,5 deutlich. Paulus spricht von dem im Himmel 'bereithaltenen' (= aufbewahrten) Hoffnungsgut (Christus selbst?). Der Anklang an das traditionelle jüdische Thema vom Aufbewahrt-sein (= Angehalten-sein) der verzögerten Enderlösung ist nur noch schwach vernehmbar.

Dieser Eindruck verstärkt sich für die (1. Tim 1,16) verarbeitete Vorstellung der 'Langmut zum Gericht'. Sie wird von der neuen heilsgeschichtlichen Konzeption überdeckt und neu geprägt. Mit diesem deuteropaulinischen Zeugnis zeichnet sich die zukünftige Entwicklung bereits ab (s. oben S. 128 f.).

SIEBENTES KAPITEL

DIE MOTIVSTRUKTUR PASSATHEOLOGISCHER TERMIN-GLEICHNISSE UND DIE TRADITION VON HAB 2, 3

Vorbemerkungen

Wir haben oben jene Motive herausgestellt, die mit besonderer Regelmäßigkeit innerhalb des älteren Traditionsstromes von Hab 2, 3 begegnen und für ihn als charakteristisch anzusehen sind ¹⁾. Daß verschiedene Gleichnisse der synoptischen Überlieferung, über deren Entstehung heute zum Teil ziemlich auseinandergehende Ansichten herrschen, in besonderer Weise als Träger dieser Motive fungieren, ergibt schon eine oberflächliche Durchsicht der Texte.

Wir bemühen uns im folgenden um den fest umrissenen Kreis der sogenannten Parusiegleichnisse ²⁾. Von J. Jeremias ³⁾, weiterbauend auf C. H. Dodd ⁴⁾, wurden sie ohne größere Zustimmung zu finden ⁵⁾, als ursprüngliche Krisis-Gleichnisse erklärt:

- a) Mt 24, 43 f. (LK 12, 39 f.)
- b) Mt 24, 45-51 (LK 12, 41-46)
- c) Mk 13, 33-37 (vgl. dazu Mt 24, 42; Lk 12, 35-38)

¹⁾ Vgl. S. 77 f.

²⁾ Wie aus unserer Aufstellung hervorgeht, konzentrieren sie sich im wesentlichen auf die Sammlung eschatologischer Gleichnisse in Mt 24, 32-25, 46. Man kann wie in cp. 13 sieben Gleichnisse herauslösen (G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, In memoriam E. Lohmeyer, 1951, S. 119), hat allerdings eine ungegliederte, stark mit Spruchmaterial durchsetzte Einheit in Kauf zu nehmen. Dieser hocheschatologische Vorbau der Passionsgeschichte gibt uE beredtesten Ausdruck über die in der Gemeinde des Mt gepflegte Passaerwartung (sehr bezeichnend ist die singuläre Verklammerung und Rahmennotiz Mt 26, 1 f.!). Die Zurückhaltung des Markus kann er sich nicht auferlegen, sondern auf breiter Front trägt er dem theologischen Schema der Gemeinde-Erwartung Rechnung. Ihre dominierende Stellung in der östlichen Kirche geht aus den späteren Passa-Streitigkeiten unvermindert hervor!

³⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1956⁴, S. 40-59.

⁴⁾ C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 1938⁴, S. 154-174 (inzwischen 13. Aufl. 1953).

⁵⁾ Vgl. W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, 1956³, Anm. 47, S. 78 ff. 83 ff. ders., Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie? in Synopt. Studien, A. Wikenhauser zum 70. Geb., 1953, S. 121 ff.; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 50 ff.; G. Bornkamm, a.a.O. S. 119 ff. (für Mt 25, 1 ff.); gelegentlich zustimmend E. Grässer, a.a.O. S. 87 Anm. 6 (vgl. aber S. 91).

d) Mt 25, 1-13 (Lk 12, 35-38; 13, 25 ff.)

[e) Mt 25, 14-30 (Lk 19, 12-27)]

Ihr spezielles Anliegen ist aber weder die Parusie noch die Krisis, sondern die theozentrische Lösung des eschatologischen Terminproblems sowie die Beantwortung der Frage der menschlichen Bereitschaft beim Kommen des Verheißenen. Wir sprechen daher lieber von *Wachsamkeits- oder Termin-Gleichnissen*, wobei die Kompetenz der Ergebnisse der vorausgehenden Untersuchungen noch schärfer hervortritt.

Mit Ausnahme des letzten Gleichnisses von den anvertrauten Talenten, in dem der Gedanke nur unausgesprochen mitschwingt, weil er nicht den Ton trägt, findet in allen anderen die Aussage von dem *unbekannten Termin* des Anbruchs der Gottesherrschaft ihren Ausdruck ¹⁾. Paradigmatisch ist die Form von Mk 13, 33: οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρὸς ἐστίν ²⁾. Fast durchweg verbindet sich damit die mahnende Aufforderung zum *Wachen oder Bereitsein*. Die sachliche Gleichstimmigkeit mit dem innerhalb der Tradition von Hab 2, 3 konstitutiven Termin- und Wartemotiv ist unschwer zu erkennen. Die Tatsache, daß die Gleichnisse in der Einflußsphäre dieser Überlieferung stehen, wirft auf sie ein neues Licht. Die Motive verlieren das Odium, unter allen Umständen nur als typische urchristliche Prägungen gelten zu müssen. Sie sind älter. Die historische Fixierung ihrer Elemente in der Alternative Jesus- oder Gemeindebildung wird allerdings dabei *nicht* leichter. In der heutigen Form spiegeln die Gleichniseinheiten wohl überwiegend die Situation und die Problematik der *nach Jesu Todespassa* mit dem Tatbestand der Verzögerung ringenden Gemeinde dar. *Die theonome Sicherung des Parusitermins war für sie erste Aufgabe.*

E. Grässer, auf den wir hier eingehen, weil er umfassend die Ergebnisse der bisherigen kritischen Forschung verarbeitet hat, findet alle Stellen, in denen die Unbekanntheit des Termins die Wachsamkeitsforderung begründet, 'samt und sonders in redaktionellen Übergangsbildungen und Anwendungen, die entweder von den Evangelisten selbst gebildet wurden, oder bereits so von der Tradition

¹⁾ Wir verzichten auf die Besprechung dieses Gleichnisses, das zweifellos außerhalb unserer Tradition steht. Es geht in ihm um das rechte verantwortungsvolle Verhalten vor dem großen Tag des Geichtes, nicht aber um die ständige Bereitschaft für den unbekannten Termin, R. Bultmann, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, S. 190. In der lukanischen Fassung wird dem Tatbestand einer größeren Interimszeit hin zur Parusie mittels einer stärkeren Allegorisierung Rechnung getragen, J. Jeremias, a.a.O. S. 54 f.

²⁾ Vgl. unten S. 232 f.

übernommen wurden' ¹⁾. Gegen die 'Ursprünglichkeit des Motivs' erheben sich für ihn schwerste Bedenken, weil nach seiner Meinung die Wachsamkeitsforderung, motiviert durch die Ungewißheit, bereits einer Situation entspringt, welche nicht durch die dringende Nähe des Endes charakterisiert ist, sondern durch die Parusieverzögerung. Er sieht richtig, geht aber zu weit, wenn er annimmt, diese Aussagen seien *sämtlich* Gemeindebildungen, entstanden aus dem Erlebnis der Parusieverzögerung.

Eine solche Behauptung ist angesichts der frappierenden motivgeschichtlichen Zusammenhänge fragwürdig und auf jeden Fall revisionsbedürftig. Der Tatbestand der urchristlichen Parusieverzögerung kann nicht zum absoluten exegetischen Kriterium gemacht werden ²⁾, wenn das Thema der Heilsverzögerung schon seit Jahrhunderten im Spätjudentum Anlaß zu eingehender theologischer Besinnung war.

Mit diesen aus unserer Arbeit legitim sich ableitenden Bedenken berühren sich Gedanken, die O. Cullmann beigesteuert hat ³⁾. Er lehnt es ab, daß „ohne jede Notwendigkeit Worte Jesu, die sich restlos aus dem Zusammenhang mit anderen Jesusworten erklären können, deren Echtheit nie bestritten worden ist, als Produkt der erst von der Gemeinde festgestellten Parusieverzögerung hingestellt werden: die Worte über das Nichtwissen der Stunde, über die Plötzlichkeit des kommenden Endes, die Aufforderung zum Wachen . . .“. Damit ist zweifellos Richtiges gesehen, nur fehlt ihm die wirkliche Beweiskraft, denn die neutestamentliche Forschung ist heute an einem Punkt angelangt, an dem die nur *a se* aus der Evangelienüberlieferung gewonnenen Erkenntnisse nicht mehr zu überzeugen vermögen. Daß dies stimmt, zeigt sich wohl am besten daran, daß O. Cullmann angesichts des skizzierten Verfahrens eine 'sinnvolle' Diskussion für fast unmöglich erklärt. Wir meinen, daß eine solche resignierende Feststellung nicht nötig ist.

War im Spätjudentum die Lösung die, daß man sie innerhalb der

¹⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 94 f.

²⁾ Vgl. aber E. Grässer, a.a.O. S. 218 Anm. 7, wo mit einem gewissen Recht, aber doch allzu unbekümmert, die Naherwartung als 'Auslegungskanon' deklariert wird.

³⁾ O. Cullmann, Parusieverzögerung und Urchristentum, Der gegenwärtige Stand der Diskussion, ThLZ 83, 1958, Sp. 1-12, bes. Sp. 7 ff. Nicht akzeptieren können wir die Beweisführung mit Hilfe der von ihm entworfenen heilsgeschichtlichen Schau (vgl. oben S. 161 A. 1). Etwa wenn er betont, daß der von Jesus gelehrt 'Anbruch' des Gottesreiches besage: 'der Ansatz zu heilsgeschichtlicher Betrachtung der Zeit ist gegeben'. Hat Jesu Wirken und Lehre die Dialektik von Erfüllung und Naherwartung zum Inhalt (Sp. 10 f), dann ist die heilsgeschichtliche Schau O. Cullmanns, bei der das Christusgeschehen als Mitte der Zeit betrachtet wird, exegetisch-historisch nicht legitim, sondern nur ein dogmatischer Versuch, auch wenn es der Autor nicht wahrhaben will (Sp. 4). Wo eschatologische Erfüllung im Sinne Jesu ist, gibt es keine Heilsgeschichte mehr zur Erfüllung hin, jedenfalls nicht in dem Sinne, wie sie O. Cullmann versteht. Das exegetische Ergebnis darf hier nicht vorschnell durch dogmatische Überlegungen aufgeweicht werden. Sein Begriff ist der der Urgemeinde. Sie aber hat systematisch Jesu *eschatologisches* Erfüllungsverständnis wieder abgebaut. Gewiß, das ist nicht nur eine Folge der zwischen Jesu Leben und der Urgemeinde liegenden konkreten Ereignisse (Sp. 11). Diese Ereignisse aber (Ostern!) bedeuten Glaube, bedeuten Entscheidung. Dasselbe gilt deshalb von dem Begriff der Heilsgeschichte urchristlicher Prägung.

Erwartung meist schon von vornherein mit tradierte, so läßt sich für Jesu eschatologische Botschaft der äußersten Nähe des Reiches Gottes — soll sie nicht simpler als alle vorhergehenden gewesen sein — zumindest ihrer formalen Gestalt nach kaum etwas Anderes denken. Den Beweis liefert freilich nicht die heute bereits zugunsten fast jeden Standpunktes ausgebeutete Evangelienüberlieferung, sondern ihre Interpretation unter Berücksichtigung der spätjüdischen Geschichte und Struktur des Verzögerungsproblems. An einem Punkte dürfte sich Jesu Naherwartung freilich (was auch O. Cullmann nicht sehen will) dieser Lösung versperrt haben. *Wie die konsequent-eschatologische Schule annimmt, ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich Jesu Hoffnung wenigstens am Ende seiner Wirksamkeit auf den eigenen Todetermin konzentrierte* (Mk 14, 25.62, 15, 36.43; Evgl Petri 25) ¹⁾. *Die allenthalben in der urchristlichen Überlieferung auffindbaren Elemente einer Passaerwartung fänden so sehr einleuchtend ihre Erklärung.* Freilich ist hier der Entscheid besonders schwer. Kann die am Passa orientierte eschatologische Hoffnung der ältesten Gemeinde auch in jenem dramatischen Todespassa ihren Grund haben, so doch keineswegs das Einzelwort der literarischen Überlieferung, das eher im *Austausch zur liturgischen Gemeindepraxis* (vgl. unten die Ausf. zu Mt 25, 1-12) geformt sein dürfte. Wenigstens für das kirchlich orientierte Evgl des Mt erscheint in dieser Hinsicht der Sachverhalt eindeutig.

Unleugbar ist nun aber auch ein anderer Tatbestand. Das theozentrische Terminmotiv hat in der Hauptmasse der eschatologischen Botschaft Jesu eine offensichtliche Vorzugsstellung inne. Daß hier eine alte Tradition zum Klingen kommt, wird deutlich, vergleicht man damit die spätere jüdische und christliche Entwicklung, in der das theonome Termindenken konsequent durch die Bußidee ersetzt ist. Die anhaltende Enttäuschung führte zur einseitigen Hervorkehrung des an der menschlichen Schuld orientierten Aspekts (s. 2. Petr 3). Man wird womöglich sagen können, daß die Scheidung zwischen beiden konträren Ansichten — bei Jesus vielleicht (vgl. die Bußforderung Mk 1, 15), bei Paulus mit ziemlicher Gewißheit (s. oben S. 198ff.) noch miteinander konkurrierend — endgültig erst durch die schicksalhaften Ereignisse der Jahre 66/70 n. Chr. vollzogen wurde. Die nationale Katastrophe warf stärker als je zuvor die Frage nach eigener

¹⁾ Vgl. A. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17, 20 f., ZNW 49, 1958, S. 183 ff; E. Grässer, a.a.O. S. 17 ff. 28.

schuldhafter Verzögerung bzw. nach umfassender Bußbereitschaft auf ¹⁾).

Dennoch folgte der inneren Erschütterung der Erwartung kein Zusammenbruch — im Urchristentum (s. Mk 13, 14 parr.!) ebenso wenig wie in den führenden Kreisen des Judentums am Ausgang des 1. Jhdts. ²⁾). Man gibt die Hoffnung nicht auf und hält sogar weiterhin prinzipiell an der Naherwartung fest (vgl. Mt!) ³⁾). Nach dem Erlebten möchte man das kaum für möglich halten. Findet sich eine Erklärung hierfür?

Wir meinen, daß das Urchristentum — wiederum ist auf die älteste Synagoge zu verweisen! — eine Tradition zu aktualisieren vermochte, welche ohne größere Skrupel über die Enttäuschung hinweghalf. Es war möglicherweise — im weiteren und engeren Sinne verstanden — die von Hab 2, 3. Als alte bewährte Lösung des Problems bot sie sich zweifellos an.

1. DAS GLEICHNIS VOM NÄCHTLICHEN EINBRECHER (Mt 24, 43 f.)

Der Ansicht, dieses und das folgende Gleichnis vom heimkehrenden Hausherrn (Mt 24, 45-51) seien bei Mt in der ursprünglichen Fassung erhalten, können wir nicht beistimmen ⁴⁾). Das umsoweniger, weil heute gewisse liturgisch-kirchliche Sonderinteressen des Evangelisten

¹⁾ Ein eindrucksvolles Beispiel dafür, wie sehr man mit diesen Fragen rang, liefert IV. Esra. Vgl. B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch, GCS Bd. 32, 1924, S. XXXIX f.: 'Das wichtigste Problem steht gleich am Anfange des Buches: Warum hat Gott 'das böse Herz', den bösen Trieb, nicht von Israel weggenommen (I, 4, 4), der von Adam her im Menschengeschlecht lag? Daher war das Gesetz unerfüllbar, daher muß nun jeder Mensch und auch jedes Volk schuldig werden. Es ist das Problem, mit dem die Rabbinen des ersten Jahrhunderts nach Chr. sich beschäftigt haben; und dies Problem hat den Verfasser bis zum Ende seines Buchs gefesselt und gequält'. — IV. Esra schrieb um die Wende zum 2. Jh., jedenfalls nach 70 n. Chr. Vgl. auch H.-J. Schoeps, Das Jahr 70 in der jüdischen Religionsgeschichte, Aus frühchristlicher Zeit, 1950, S. 144 ff.

²⁾ E. Schürer, a.a.O. I S. 659 f.; J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes, S. 4 f.

³⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 217 f.: 'Wie er aber — nach 70 schreibend — das in seiner Vorstellung mit dem tatsächlichen Geschichtsverlauf ausgeglichen hat, bleibt für uns das Rätsel des Matthäus'. Der Hinweis auf die psychologisierende Erklärung B. H. Streeters, The four Gospels, A Study of their origins, 1927, S. 517, daß verschiedene Geister auf solche eschatologische Fehlanzeige hin verschieden reagiert haben, indem sie die Erwartungen entweder steigerten oder abbauten, befriedigt freilich als wirkliche Begründung nicht. Für Lukas vgl. H.-W. Bartsch, EvTh 19, 1959 S. 116 ff. (über Conzelmann hinausführend).

⁴⁾ Vgl. W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 72.

kaum mehr in Frage stehen¹⁾. Indessen, die ältere Herkunft läßt sich mit einiger Sicherheit erschließen aus dem Gegenüber der lukanischen Parallelkomposition. Die gleiche Reihenfolge der Gleichnisse geht offensichtlich auf *eine* Vorlage zurück²⁾. Man tut natürlich gut daran, an die Loquienquelle zu denken³⁾. Die Annahme, Lk wäre hier von Mt abhängig, ist äußerst unwahrscheinlich.

Lk bietet das Gleichnispaar innerhalb einer gegenüber Mt viel kleineren Zusammenstellung eschatologischer Sprüche und Mahnreden⁴⁾, wobei in dem unmittelbar vorausgehenden Gleichnis von dem vom Festmahl heimkehrenden Hausherrn und seinen Knechten (12, 35-38) weniger die Behauptung des unbekannten Parusitermins akzentuiert ist (angedeutet nur V. 38)⁵⁾, als vielmehr die der rechten ausdauernden Haltung in Aus-

¹⁾ Vgl. G. Bornkamm, Mt als Interpret der Herrenworte, ThLZ 79, 1954, Sp. 341 ff., ders. Enderwartung und Kirche im M^t-Evgl, Festschrift C. H. Dodd, 1956, S. 222 ff. 229 ff., dazu vor allem K. Stendahl, The School of St. Matthew, Uppsala 1954 (Acta Sem. Neot. Upsal. XX).

Wir erinnern an dieser Stelle besonders daran, daß sowohl unsere heutige Kenntnis von der Entstehung des Mt-Evangeliums im Raume der syrischen Kirche (vgl. B. H. Streeter, The four Gospels, 1924, S. 500 ff.; H. Strathmann, Die Stellung des Petrus in der Urkirche, in ZSystTh 20, 1943, S. 223 ff. 254 ff.; G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Mt-Evgl, in Festschrift C. H. Dodd, 1956, S. 260 Anm. 2) wie auch die von dem Alter und der Verbreitung der hoch-eschatologischen quartadecimanisch-urchristlichen Passafeier (B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, 1953, S. 138 f.) gebieterisch danach verlangen, die Möglichkeit einer hochgespannten Passaerwartung bei Mt in Betracht zu ziehen. Was für Joh (vgl. Apoc!) recht war, könnte für ihn billig gewesen sein! — Zu ihrer Verbreitung im Judentum vgl. ExR 18 (81a) (Str. B. IV, 1 S. 55), Targ. Pseudo-Jonathan Ex 12, 42 (vgl. dazu M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1954², S. 173 f., der *mrwmb* = 'von Rom' aus ursprünglichem *mmrwmb* = 'von der Höhe' erklären möchte, wofür grundsätzlich der Kontext spricht; damit wäre eine bemerkenswerte Kontamination von Passaerwartung und Menschensohn-Messianologie nach Dan 7, 13 belegt!), Mekh Ex 12, 42 (20a) (R. Jehoschua um 90 n. Chr.; Text b. Str. B. III S. 417; IV, 2 S. 1006), Pesach 10, 6 (Passanacht-Gebet des R. Akiba), Philo, De exsecr. § 9 (eschatologische Exodus-Symbolik), Pseudo-Philo, Liber Ant. Bibl. 32, 16 (s. o.). Zu dem vorchristlichen Zeugnis Sap. Sal. 18, 6 vgl. die obigen Ausführungen S. 65 ff. Die Relevanz einer eschatologischen Exodus-Symbolik zeichnet sich darüberhinaus ab Dan 9, 15 ff. und Ps Sal 2, 22 ff, 25 ff, (apokalyptische Gebete). Zum palästinischen Targum Codex Neofiti I vgl. unten S. 288. Zur Sache vgl. auch besonders unten S. 286 Anm. 1.

²⁾ W. Michaelis, ebenda; ähnliche Überlegungen läßt wohl H. Rengstorff, NTD 3⁵, 1949, S. 161, erkennen; vgl. auch R. Bultmann, Geschichte der synopt. Tradition, S. 136. 185.

³⁾ C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, 1948, S. 167. 158.

⁴⁾ Zur Sache vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, s. 48.

⁵⁾ W. Michaelis, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie, S. 121 f., meint, daß mit diesem Zug nur die Wachsamkeit unterstrichen werden solle, muß aber dennoch hinzufügen: 'Ohne Zweifel soll mit der Aufzählung der verschiedenen Termine am Schluß die Möglichkeit ausdrücklich als eingeschlossen

sicht stehende himmlische Belohnung (doppeltes μακάριος V. 37a, V. 38b; 37b: περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς¹⁾). So eignet auch hier der lukanischen Darstellung, wie meist, eine ethisierende theologische Färbung²⁾. Lk hat mit diesem Vorbau, der zweifellos eine aus überkommenen Motiven und gängigen Vorstellungen zusammengestückelte Sekundärbildung darstellt³⁾, welche anderorts wohl ganz im Dienste der Passa-Erwartung standen (!)⁴⁾ das Problem der Parusieverzögerung als eines zeitlich aktuellen umgangen (was es für die quartadecima-

gelten, daß die Rückkehr des Hausherrn unter Umständen auch zu einem der späteren Termine stattfinden könnte'. Das aber besagt genug! Wir meinen, daß Luk in diesem Zusammenhang auf eine Tradition zurückgreift (vgl. noch unten Anm. 4), welche ihre eigene Praxis allegorisierend, der Verzögerungsfrage bereits Rechnung trug. Für Lukas ist dies an allen Ecken und Enden offenkundig. Zur Kritik der Ausführungen von Michaelis vgl. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, 1954, S. 92.

¹⁾ Gebildet nach Luk 22, 27, vgl. auch Joh 13, 4 f.

²⁾ Zu demselben Ergebnis kommt praktisch E. Grässer, a.a.O. S. 90: 'Die Verzögerung wird konstatiert als relativ bedeutungslos. Das Maß der von ihr (der Parusie) erhofften Seligkeit jedoch bleibt unangetastet (Anm. 3: So auch B. Weiß . . .). Mit anderen Worten: die Form der Verheißung wird preisgegeben bei gleichzeitigem Festhalten ihres Inhalts. In dieser Richtung geht bei Lukas der ganze Entwurf seiner Eschatologie'. Vgl. dazu H.-W. Bartsch, *Zum Problem der Parusieverzögerung*, S. 130 f.

³⁾ So uE richtig R. Bultmann, *Die Geschichte der synopt. Tradition*, S. 125: 'Man hat den Eindruck, zusammengeklebte Trümmer der Tradition vor sich zu haben, die, wie sie vorliegen, in Form und Inhalt sekundär sind und sich als Gemeindebildung aus der Zeit erweisen, da man das Ausbleiben der Parusie zu empfinden begann'. Besser wäre freilich: 'zu lösen begann'. Wir hoffen, diesen Tatbestand im folgenden näher belegen zu können. Erhebliche Eingriffe durch Lukas selbst nimmt auch W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 85 f. an.

⁴⁾ Luk 12, 35a stellt eine wörtliche Verwendung des Passa-Textes Ex 12 (= V. 11a) dar. Daß die Aussage auch im 1. Petrusbrief begegnet, einem Passafest-Rundbrief (eine Behauptung, deren Kern durch F. L. Cross, *The First Peter*, A Paschal-Liturgy, 1954, hinreichend begründet ist, vgl. cap. 1, 1 f.; zur selben Gattung der Osterfestbriefe gehören vielleicht die Sendschreiben der Apokalypse?), nämlich Kp. 1, 13, ist selbstverständlich alles andere als rein zufällig! Luk 13, 36 klingt weiter die Vorstellung des eschatologischen (Abend-) Mahls an. Das Motiv des An-die-Türe-klopfens (bzw. Vor-der-Türe-stehens) gehört zum festen Repertoire der Passa-Symbolik (etwa Apoc 3, 20; näher belegt unten im Exkurs 5., vgl. weiter S. 205 f.). Der Tatbestand der nächtlichen Feier bedingt natürlich auch die Mahnung zum 'Wachen' (V. 37: γρηγορεῖν). Die Fülle der in diesem Zusammenhang verarbeiteten Passa-Relikte wird unterstrichen durch die ausdrückliche Erwähnung der Nachtwachen (und zwar nach palästinischer Dreiteilung, ein Sachverhalt, der zu erkennen gibt, woher womöglich Luk seine Materialien bezog; die Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen, sind erheblich, s. unten S. 225 f.). Die 'Wachen der Nacht' spielten vorzugsweise für die Passa-feier und natürlich auch in der Passahagadda eine Rolle (vgl. Ex 12, 42 προφυλάχῃ!). Terminus technicus für die erste Nachtwache ist ראש אשמורת. Vgl. E. D. Goldschmidt, *Die Pesach-Haggada*, 1936, S. 90 f.; s. auch B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, 1953, S. 84; C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, 1919 (TU 43), S. 697 ff.

nische war!) ¹⁾. Seine Devise lautet: Laßt uns warten, treu sein und die selige Verheißung nicht vergessen! Nicht zuletzt unterstreicht dies der weitere Zusammenhang (Lk 12, 13-21, 22-34.47 f.).

Mt trägt die beiden Gleichnisse im Rahmen einer größeren Sammlung vor (24, 37-25, 46), in der die eschatologische Passa- und Naherwartung weit stärker konserviert erscheint.

Ein einleitendes, zum Wachen mahnendes Einzellogion (V. 42: γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται) übernimmt die Aufgabe, einen passenden Übergang zu den Termingleichnissen herzustellen. Daß es sich wirklich um einen zunächst vom Gleichnis selbst unabhängigen Einzelspruch handelt, ergibt sich daraus, daß er die Vorstellung vom 'Tag' des Herrn zum Inhalt hat, das Gleichnis als solches aber von der „Stunde“ des Menschensohnes spricht ²⁾. Daß die Ausführungen über den nächtlichen Einbruch bei Mt den Sinn haben, die allgemeine Forderung zur Wachsamkeit zu illustrieren (so E. Grässer) ³⁾, wird man bei diesem Tatbestand nicht ohne weiteres sagen können. Eher scheint es, daß mit V. 42 der ganze folgende Gleichniszyklus überschrieben sein soll. Der Ton liegt, betrachtet man V. 42 als Einzelspruch, weniger auf der Mahnung zum Wachen, die gelegentlich im Blick auf die nächtliche Passafeier doppelsinnig gemeint sein mochte, als vielmehr auf der Feststellung, daß der Termin dem Menschen unbekannt ist. Hieraus resultierte dann zwangsläufig sekundär der paränetische Zug! Dieser leitende Gesichtspunkt ist in besonderer Weise auch den nachfolgenden Gleichnissen gemeinsam ⁴⁾. Sie stellen die Bedeutung des unbekannten Termins für die rechte eschatologische Haltung der Gemeinde heraus.

¹⁾ Ein Tatbestand, der sich gerade für den Fall dieses Gleichnisses sehr genau erarbeiten läßt. Wir tun dies unten S. 251 ff. Es scheint nämlich, daß die Bestandteile, das sind vor allem die genannten Passa-Motive, auch für den Prototyp des Gleichnisses von den 10 Jungfrauen Mt 25, 1-13, welches in seiner vorliegenden Gestalt eine betont symbolische, allzu durchgebildete Form hat, konstitutiv waren.

²⁾ Vgl. auch R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 209 und S. 137: '... hat Mt 24, 42 ein Motiv aus Mk 13, 33-37 benutzt, um verschiedene Traditionsstücke ... zu verbinden ...'. UE wird von ihm ein Zusammenhang richtig erkannt, wenn auch vielleicht ein falsches Abhängigkeitsverhältnis angenommen. Darüber im einzelnen unten S. 232 f. Mt 24, 42 braucht nicht unbedingt ein überleitender Zusatz rein sekundärer Bildung zu sein, wenn er auch im Zusammenhang den Anschein erweckt, vgl. W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 48. Er kann ein auch schon in der Botschaft Jesu angelegtes Motiv zum Ausdruck bringen.

³⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 93.

⁴⁾ E. Grässer, ebenda, meint, ihr Anliegen sei die Intensivierung der Wachsamkeitsforderung.

Bei Lk und bei Mt gibt das Stichwort vom unbekannten „Tag“ den Anlaß, eine Überlieferung näher zu Wort kommen zu lassen, welche die brennende Frage des Zeitpunktes anschnidet und beantwortet. Es ist der altüberlieferte Lehrsatz von dem allein in Gottes Ratschluß festgesetzten Termin. Ihm allein ist er bekannt, von ihm allein ist er fixiert. Dieser wesentliche gedankliche Bestandteil der beiden Gleichnisse stellt einen genuinen Ausdruck des theozentrischen Terminmotivs dar. Im Traditionskomplex um Hab 2, 3 hatte es zur Zeit Jesu schon eine mindestens 200-jährige Geschichte hinter sich.

Für die Jünger muß das Motiv nach Jesu Tod zum eigentlichen eschatologischen Leitsatz geworden sein (s. Act 1, 6 f.).

Die Ursprünglichkeit dieses Motivs kann daher nicht ohne weiteres bezweifelt werden. E. Grässer, der allein vom neutestamentlichen Befund her eine Darstellung des Problems der Parusieverzögerung gibt, überschätzt womöglich die Parusieverzögerung als Krisenproblem, weil er seiner Geschichte, auch seiner ausgeprägten Motive, nicht nachgegangen ist. Zeitfragen werden von der Zeit gelöst. In dieser Hinsicht hat die jüdische Geschichte der Urgemeinde nicht unwesentlich vorgearbeitet ¹⁾. Daneben gilt aber auch, daß nicht einfach — allzu schematisch! — für die ältere Periode von der „allmählichen Auflockerung der Naherwartung“ als einem langsamen, kontinuierlich fortschreitenden Prozeß gesprochen werden kann ²⁾. Das ist ja nun eben das Eigentümliche der alten Lösung, daß sie die eschatologische Realdialektik von Noch-nicht *und* Bald der Erfüllung der eschatologischen Hoffnung zum Inhalt hat. Und in dieser Dialektik bewegt sich die Geschichte der eschatologischen Erwartung der urchristlichen Gemeinde noch durchaus nach dem erstmals enttäuschenden Termin, dem Tode Jesu. Nach den kritischen Stunden des Karfreitags mußte überdies der Osterglaube die Erwartung zunächst wieder steigern!

Lassen sich im vorliegenden Gleichnis vom nächtlichen Einbruch noch weitere Züge feststellen, welche der aufgewiesenen Struktur der Tradition von Hab 2, 3 entsprechen?

Vielleicht läßt sich sagen, daß in dem Bild des Diebes ³⁾, der einen

¹⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 77, würdigt die *Nachgeschichte*, indem er betont, daß sich das Problem 'nicht schlagartig' eingestellt haben dürfte, sondern 'stufenweise'. Das ist richtig! Aber die spätjüdische *Vorgeschichte* war es bereits, welche diese stufenweise, unproblematische Lösung herausgebildet hatte und sie der Urgemeinde vermittelte.

²⁾ So E. Grässer, a.a.O. S. 216. Vgl. aber auch richtig H. W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung, S. 117 f. 127 ff.

³⁾ Der Begriff des Diebes korrespondiert mit dem der 'Stunde' des Menschensohnes (V. 44b) nicht mit dem Menschensohn selbst (gegen E. Grässer, a.a.O. S. 93)! Er veranschaulicht zunächst das Drohende *des Termins*, nicht die bevorstehende schreckliche *Katastrophe*, wie J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 42, meint, um auch hierin ein sogen. Krisis-Gleichnis belegt zu finden. Schon an der in die Anfänge der urchristlichen Zeit weisenden Stelle 1. Thess 5, 1 f. liegt allein dieses Vergleichsmoment vor, denn es geht gleichfalls nicht um die Krisis, um den Gerichtstag, sondern um den Tag des Herrn (vgl. auch H. Preisker, in Kittel-Friedrich ThWb III S. 754, 42 ff.), also um einen kommenden positiven

nächtlichen Einbruch unternimmt, der Gesichtspunkt des *Überraschungsmotivs* seinen Ausdruck findet. Etwas Unerwartetes brach — so will das Gleichnis sagen — für den Hausherrn herein, das er natürlicherweise nicht hat einberechnen können. Es ist unaufhaltbar gewesen, es sei denn, er hätte den Dieb durch zufälliges Wachsein am Einbruch gehindert. Der Ruf zur Wachsamkeit und Bereitschaft wird so als unbedingt erforderliche Haltung herausgestellt ¹⁾. Nicht ohne den Nebenton: Es gibt ein Zu-spät! Man wird einmal sagen: Hätte ich es nur vorher gewußt! Warte- und Terminmotiv im Sinne von Hab 2, 3 sind so schlechthin zum Skopus des Gleichnisses geworden. Die feste innere Verbindung mit dem Überraschungsmotiv, welches in dem Gleichnis bildlich verarbeitet ist, als nicht weniger konstitutiver Bestandteil, ermutigt weiter dazu, an einen formalgedanklichen Zusammenhang mit unserem Traditionskomplex zu denken. Der Verzögerungs- bzw. genauer der Aufhaltgedanke als die ältere jüdische Ausprägung des Motivs fehlt *expressis verbis*, doch könnte man sagen, daß er zwischen den Zeilen angedeutet ist, insofern der Einbruch des Diebes als ein unaufhaltbares Geschehen dargestellt wird. Das erscheint womöglich aufschlußreich für die Entstehung des Gleichnisses. Allem Anschein nach hat es seinen Ursprung in der *unmittelbaren* Erwartung der bevorstehenden eschatologischen Erlösung, und zwar tatsächlich in Erwartung des 'Men-

Faktor, wie übrigens auch 2. Petr 3, 10. Wohlbegründet müssen wir daher die Krisis-Hypothese ablehnen, die auch E. Grässer, a.a.O. S. 93 Anm. 3, als 'sehr wahrscheinlich' akzeptiert. D.h. dem Gleichnis liegt vielleicht eine Menschensohn-Theologie zugrunde. Ob die Vorstellung vom Menschensohn in der 3. Person oder in der 1. Person (als Selbstverständnis Jesu) können wir in diesem Zusammenhang nicht entscheiden. Der Einfluß unseres Gleichnisses auf das urchristliche Denken war zweifellos sehr groß gewesen. Stellen wie die bereits genannten, nämlich 1. Thess 5, 1 ff (s.o. S. 112) und 2. Petr 3, 10, aber auch Apoc 3, 3 u. 16, 15, scheinen diesen charakteristischen Zug aufgenommen zu haben (J. Jeremias, a.a.O. S. 42; J. Schniewind, NTD 2⁸, 1950, S. 247; E. Grässer, a.a.O. S. 93 Anm. 5.). Im Gefälle der allgemeinen Allegorisierung wurde an letzteren beiden Stellen die Gleichsetzung von 'Dieb' und 'wiederkehrendem Herrn' vollzogen. Diese auffallende literarische Wirkung des Bildes vom Dieb auf die eschatologische Vorstellungswelt erklärt sich wohl aus der besonderen liturgischen Stellung des Gleichnisses innerhalb der urchristlichen Passanacht-Feier, wofür vor allem die Anspielung in der quartadecimanischen Apoc Joh zeugt (vgl. oben S. 66 ff.), sehr wahrscheinlich auch schon die Fassung des Gleichnisses bei Mt selbst. Vgl. unten S. 214.

¹⁾ Nach H.-W. Bartsch, a.a.O. S. 118, sah sich die älteste Gemeinde vor die folgende Problematik gestellt: Erwartung des Endes zu einem bestimmten Termin (u.E. Todespassa), Aufgeben der Bindung an diesen Termin, gerade um die Bereitschaft für das Kommen des Endes nicht vergehen zu lassen.

schensohnes' (V. 44), wenn, wie fast allgemein akzeptiert, die Worte vom 'kommenden Menschensohn' älteste Überlieferung bezeichnen ¹⁾. Der Ruf nach Wachsamkeit, genauer: Bereitschaft, paßt sehr gut zu einer solchen Situation, in der die Nähe der 'Stunde' *bedrängend* gedacht ist. Nicht die Müdigkeit wird ursprünglich bekämpft, sondern Unwissenheit und Gleichgültigkeit! ²⁾. Ein verzweifelter Ernst lagert demnach über diesem Gleichnis, das zum entschlossenen Bereitsein für den baldigen Anbruch der Gottesherrschaft aufruft. Verständlicherweise wird die Möglichkeit der Verzögerung nicht in Erwägung gezogen.

Deshalb auch der drastische Vergleich mit dem Dieb! G. Bornkamm zieht angesichts Mt 24, 44 wohl das richtige Fazit, wenn er bemerkt: „Alle Vorstellungen und Bilder sind in Jesu Verkündigung mit gesammelter Kraft auf das Eine ausgerichtet und von dem Einen verschlungen, daß Gott herrschen wird“ ³⁾. Diese Einstellung hat das Gleichnis wohl als ursprüngliches Erbe bewahrt.

Gegen J. Jeremias ist festzustellen, daß nicht primär der Gedanke an die Krisis vorherrscht, sondern der an die zu ergreifende Erlösung (פִּרְקוּנָא), worüber die Menschensohn-Aussage, die wir zum festen Bestand des Gleichnisses rechnen, wenig Zweifel läßt. Ein personaler Bezug meldet sich darin an. Das Anliegen erweist sich nicht in erster Linie als Gerichtsweissagung, sondern als Mahnung und Aufruf zum Ergreifen des Heiles. In dieser Hinsicht wird auch 1. Thess 5, 9 den richtigen Tenor der Verkündigung Jesu bewahrt haben (und nicht V. 4!) ⁴⁾.

So geringfügig die Abweichungen zwischen Mt und Lk auf den ersten Blick anmuten, wir erhalten durch sie dennoch willkommenen Aufschluß über einen bemerkenswerten beiderseitigen Unterschied. Die Fassung des Mt trägt deutliche *Züge einer passatheologischen Symbolik*. In der des Lk vermissen wir sie völlig ⁵⁾. Mit anderen Worten: Der

¹⁾ R. Bultmann, Theologie des NT, S. 31; G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1956, S. 206; E. Stauffer, Nov. Test. 1, 1956, S. 81-102; C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, S. 89 ff. Nach P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, Festschr. G. Dehn, 1957, S. 51 ff. entstammt die Vorstellung des Menschensohns erst der ältesten Gemeindedogmatik. Sie 'war am besten geeignet, die Identität des Irdischen mit dem Erhöhten und seine eschatologische Bedeutung klarzumachen, zumal die Erhöhung eines Menschen zum Menschensohn schon im Henochbuch (c. 71) präformiert war'. Geht die von Jesus beanspruchte Vollmacht aber nicht über die eines bloßen Endzeitpropheten hinaus?

²⁾ Diese feine Differenzierung zwischen 'Wachen' und 'Bereitsein' darf nicht verwischt werden, vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 43; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 33.50. Sie scheint ein wichtiges Kriterium zur Herstellung der ursprünglichen Fassung darzustellen. Darüber weiter unten! Auch Ph. Vielhauer, a.a.O. S. 66, bleibt am äußeren Bild hängen.

³⁾ G. Bornkamm, Jesus, S. 60 f.

⁴⁾ Anders J. Jeremias, a.a.O. S. 42.

⁵⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 93 Anm. 1, hält die synoptischen Differenzen für belanglos.

erste Evangelist scheint die in der gemeinsamen Vorlage des Gleichnisses zum Ausdruck gebrachte Hoffnung bezogen zu haben auf den Fall der Passa-Erwartung. Selbst wenn diese im Hinblick auf das Ende des Lebens Jesu legitim sein sollte, läßt sich doch nicht der Eindruck umgehen, daß es sich an dieser Stelle um eine *sekundäre* Überarbeitung handelt. Vermutlich hat diese die gemeindliche Verwendung der Reden- und Gleichniskomposition Mt 24/25 als Passa-lesung veranlaßt. Doch dazu im einzelnen! Während Lk von der 'Stunde' des Diebes spricht, wobei er der ursprünglichen Fassung gerecht werden dürfte (vgl. auch V. 40; par. Mt 24, 44; in der aram. Vorlage wohl ܠܬܝܡܢܐ = $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$), bietet Mt das auf die Passavigil hin durchsichtige Bild von der $\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\acute{\eta}$ ¹⁾. Zugleich hat er, was in dieselbe Richtung geht, den Gedanken des 'Wachens' angetönt ($\epsilon\gamma\rho\eta\gamma\acute{o}\rho\eta\sigma\epsilon\nu$ $\alpha\upsilon$). In der klassischen urchristlichen Lesung der Passanacht (Ex 12, 42 LXX: $\pi\rho\omicron\phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\acute{\eta}$) ist dieser Sprachgebrauch vorgeprägt. Ihre Bedeutung geht aus der in direkter quartadecimanischer Überlieferung stehenden Epistola apostolorum (Kopt. cp. 15) hervor ²⁾. Sie hat die technische Bezeichnung 'Nacht des Wachens' übernommen. Da Lk der passatheologischen Allegorese gänzlich ermangelt, darf man für seine Position womöglich von einer gegensätzlichen Einstellung, um nicht zu sagen Kritik, an der Passa-Erwartung sprechen, wofür tatsächlich verschiedene weitere Indizien sprechen (vgl. Lk 19, 11; 17, 20 f. ³⁾); Entschärfung der Passa-Symbolik in cp. 12, 35-38 ⁴⁾ und vielleicht zugleich Restriktion eines ausgesprochen eschatologischen Mahlverständnisses durch Vorwegnahme des eschatologischen Ausblicks in cp. 22, 15-20) ⁵⁾. Aber wie dem auch im einzelnen sei, es steht wohl fest, daß Lk (im Unterschied zu Mt!) die *altertümliche Bindung*

¹⁾ Vgl. oben S. 209 A. 4.

²⁾ Vgl. unten im Exkurs (5.).

³⁾ Nachweis b. A. Strobel, Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem, ZNW 49, 1958, S. 157 ff; dazu Nachtrag in ZThK 1961. H. 1.

⁴⁾ Vgl. oben S. 209 f.

⁵⁾ Was sich vor allem auch sagen ließe, wenn in der Hypothese von H. Schürmann ein Wahrheitskern steckte, vgl. ThQ 131, 1951, S. 414 ff. 420 ff.; ZkTh 73, 1951, S. 72 ff. Bi 32, 1951, S. 364 ff. 522 ff.; NTA 19, 5, 1953; NTA 20, 4, 1955; NTA 20, 5, 1957. Der hocheschatologische Kurztext erscheint durch die sakramentale Erweiterung schließlich stark eingeschränkt! Angesichts der außerordentlich verwickelten Probleme des Abschnitts können wir in diesem Zusammenhang die geäußerte Vermutung nicht im einzelnen begründen. Die Textüberlieferung der östlichen Kirche scheint uE sehr nachdrücklich dafür zu sprechen, daß das lukanische Unternehmen seine Wirkung nicht verfehlte. Vgl. auch H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, S. 100; E. Grässer, a.a.O. S. 55 f.

*von Passa und Parusie nicht noch weiter vertieft, sondern offenbar aufzulösen gewillt ist*¹⁾).

2. DAS GLEICHNIS VOM HEIMKEHRENDEN HAUSHERRN UND SEINEM KNECHT (Mt 24, 45-51)

Das folgende Gleichnis, welches Mt ursprünglicher als Lk bieten soll²⁾, steht überlieferungsgeschichtlich und inhaltlich mit dem oben besprochenen auf einer Ebene. Zweifellos liegt ein besonders schönes Beispiel für ein Termingleichnis vor. Verschiedene aramaisierende Züge bestätigen das oben auf Grund der beibehaltenen Anordnung der Loquienquelle gefolgerte hohe Alter³⁾. Sie schließen vom sprachlichen Befund her vielleicht auch grundsätzliche Bedenken gegenüber der Annahme der Echtheit aus. Ob und wieweit die Aussagen als Ganzes für ursprünglich angesehen werden können, bleibt als besonderes Problem bestehen und soll — soweit möglich — im folgenden einer Lösung zugeführt werden. Nicht zuletzt besteht der Verdacht, daß wie in V. 43 f. so auch hier der zentrale eschatologische Leitgedanke von der Passa-Parusie zu sekundären Wucherungen am Gleichnis geführt hat. Doch zunächst zu seiner Struktur, soweit sie in Abhängigkeit von der auf Hab 2, 3 erwachsenen Tradition gesehen werden könnte!

Auch in diesem Gleichnis ist das Terminmotiv der älteren Zeit ein konstitutiver, ja der übergeordnete Gesichtspunkt: ἡξει ὁ κύριος

¹⁾ Vgl. dazu H.-W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, S. 130 f.

²⁾ Auf diesen Tatbestand, der heute so gut wie gesichert ist (im einzelnen vgl. darüber J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 48; W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 73 f.; E. Grässer, a.a.O. S. 90 f.), kommen wir unten noch zu sprechen. Daraus folgt freilich nicht, daß die Fassung des Mt für den Exegeten tabu sein sollte! R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 125, meint, daß beide Gleichnisse V. 43 f. und V. 45 ff. 'einheitlich' komponiert seien und keine sekundären Züge aufweisen.

³⁾ Zu διχοτομεῖν V. 51 vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 49 Anm 2; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, 1954, S. 190 f.; zu ἀμὴν λέγω ὑμῖν V. 47 (von Luk gräzisiert!) vgl. bes. J. Jeremias, Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in Festschr. Wikenhauser, 1953, S. 86 ff. S. 90 ff.; zu ἄρξεται τύπτειν V. 49 (= Luk 12, 45; es ist also Spracheigentümlichkeit der Vorlage, nicht erst des Syrsers Lukas!) vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu, 1930², S. 21 f.; zu ὑποκρίεται V. 51 (Luk 12, 46: ἄπιστοι) vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 49 Anm. 2. Neben diesen mehr oder weniger offenkundigen Aramaismen finden sich noch verschiedene Semitismen: μακάριος V. 46 (vgl. Ps 1, 1), δοῦλος ἐκεῖνος V. 48, τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τ.ὐ. θήσει; zur Unterscheidung gut-böse vgl. J. Schniewind, NTD 2⁵, 1950, S. 248.

τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ¹⁾. Damit ist unmittelbar verbunden das *Überraschungsmotiv*, denn der Ton liegt auf dem plötzlichen, unerwarteten Prüfen der Handlungsweise des Knechtes²⁾. Das *Wartemotiv*, das sehr deutlich in dem Bild von dem für die Rückkehr seines Herrn gerüsteten Knechtes seinen Niederschlag gefunden hat (s. προσδοκᾷ)³⁾, drückt das eigentliche Anliegen aus, das mit dem Gleichnis verfolgt wird (vgl. bes. auch μακάριος . . . V. 46). Mit Recht betont also W.G. Kümmel⁴⁾, daß 'diese Gleichnisse zum Bereitsein für den jederzeit möglichen und darum drängenden Termin mahnen wollen'.

Ob freilich für den der Parusie des Menschensohnes, ist bekanntlich eine nicht unumstrittene Frage, scheint jedoch den wahrscheinlicheren Sachverhalt zu bezeichnen. Hat die Rede vom 'Herrn' von Anfang an metaphorische Bedeutung gehabt, wofür Gründe sprechen⁵⁾, erweist sich überdies V. 44 des vorausgehenden Gleichnisses im Sinne des Bultmannschen Kriteriums als älteste ursprüngliche Überlieferung, dann hat die Annahme eines Parusiegleichnisses jedenfalls auch in diesem Fall viel für sich. Doch kann es in dem gesteckten Rahmen nicht unsere Aufgabe sein, für diesen besonderen Fragenkreis eine Entscheidung zu fällen. Selbst für den Fall eines sog. Krisisgleichnisses, wie es C. H. Dodd und J. Jeremias vermuten, wäre die Motivabhängigkeit von der Hab 2, 3-Überlieferung (worum es uns zunächst geht!) keineswegs in Frage gestellt und ihre Bedeutung für die Erhellung der motivgeschichtlichen Hintergründe des Gleichnisses bliebe bestehen.

Die Erkenntnis dieses Zusammenhangs eröffnet einen wichtigen Aspekt! Ist die Motivstruktur des Gleichnisses durch eine ältere jüdische Tradition bedingt, so ergibt sich eine willkommene Klärung für den viel besprochenen Tatbestand des in dem Gleichnis ausdrücklich niedergelegten Verzögerungsgedankens: χρονίζει μου ὁ κύριος,

¹⁾ Zur kritischen Einschätzung der Fortsetzung des Zitats vgl. unten S. 221.

²⁾ J. Jeremias, a.a.O. S. 49; χρονίζει μου ὁ κύριος darf dabei aber weder unterschätzt noch einseitig betont werden. E. Grässer, a.a.O. S. 91 f. S. 113, neigt dazu, wenn er ganz an der jetzigen Gleichnisgestalt hängen bleibt, weil hier nun einmal der Bezug auf die Verzögerung der Parusie deutlich sei.

³⁾ Über die inhaltliche Äquivalenz dieses Begriffes mit eschatologisch bezogenem ὑπομένειν (etwa Hab 2, 3 LXX) vgl. unten S. 256.

⁴⁾ W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 49.

⁵⁾ Vgl. W. G. Kümmel, a.a.O. S. 48 f. (Anm. 114); W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 78 ff.; W. Foerster, Herr ist Jesus, 1924, S. 231 f., S. 268 ff. — Da man die jüdische Erwartung zur Zeit Jesu nicht als Krisis-Erwartung charakterisieren kann (die Krisis war ja nur Vorspiel des eigentlichen eschatologischen Offenbarungsaktes!), sondern wenn schon, dann nur als Personal-Erwartung, scheint uns die Hypothese von den ursprünglichen Krisis-Gleichnissen abwegig. Für das eschatologische Denken Jesu gibt es uE nur drei Möglichkeiten: Erwartung a) der Gottes-Offenbarung, b) der Menschensohn-Parusie (3. Person) oder c) der eigenen Parusie. Möglicherweise verband sich a) mit einem besonderen eigenen eschatolog. Sendungsbewußtsein, zugleich mit der Vorstellung der eigenen Erhöhung (s. noch E. Schweizer, ZNW 1959 S. 185 ff.).

also für jene Überlegung, mit der der 'böse Knecht' sein Verhalten begründet, mit der er angesichts der durchaus offenen Situation spielt und die ihm schließlich zum Verhängnis wird.

Daß es sich hierbei um keinen später eingetragenen Zug handeln kann, ist schon hin und wieder mit dem nötigen Nachdruck herausgestellt worden. Für die zweite Gleichnishälfte ist er konstitutiv.

W. Michaelis¹⁾ argumentiert hier zwingend: „Der Einschub würde diesen Zweck ja auch gar nicht erreichen, insofern der Knecht mit seiner Meinung durchaus im Irrtum ist und der Herr früher als erwartet zurückkommt. Außerdem ist dieser Zug innerhalb des Gleichnisses ganz unerläßlich, weil nur durch ihn begründet wird, warum der ungetreue Knecht sich so sorglos seinem wüsten Treiben überließ“. Indessen, eine Frage läßt sich auch bei dieser grundsätzlich richtigen Schau nicht unterdrücken: Kann $\chi\rho\nu\nu\iota\zeta\epsilon\nu$ in der Überlegung des Knechtes wirklich die Verzögerung des Herrn meinen?

Der 'Verzug' des Herrn hat zur Folge, daß der Knecht die Mitknechte schlägt und selbst in Essen und Trinken (doch wohl auf Kosten seines Herrn!) praßt, sich also nach der Intention des Gleichnisses offensichtlich zu größten Verfehlungen hinreißen läßt, welche auch jeden Rest von Verantwortungsgefühl vermissen lassen. Das setzt aber voraus, daß mit dem Begriff nur das Ausbleiben des Herrn bezeichnet sein kann! Wäre mit ihm, wie man immer wieder meint, die verspätete oder verzögerte Rückkehr in Betracht gezogen, so hätte der Knecht (man wird der Darstellung so viel Logik zutrauen dürfen!) dennoch mit einer empfindlichen Bestrafung seitens seines Herrn rechnen müssen²⁾. Daraus folgt: Will man jenen Bedeutungsinhalt von $\chi\rho\nu\nu\iota\zeta\epsilon\nu$ nicht akzeptieren, ist das Gleichnis widersinnig³⁾.

Es bleibt der Ausweg, die Schwierigkeiten durch psychologisierende Aus-

¹⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 251 Anm 43.

²⁾ Völlig richtig bemerkt A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Bd. II 1910, S. 153: 'Das längere Ausbleiben (sic!) eines verreisten Hausherrn wird bei einem sonst verständigen Sklaven die 49 als Folge der Reflexion 48 beschriebenen Wirkungen kaum haben ...'. Die weitere Überlegung: '... das Ausbleiben der Parusie aber hat wie zB II. Petr. 3, 2-4 bezeugt, solche gehabt und mußte sie haben' schiebt den zum Wesen des Gleichnisses gehörigen Zug auf die Problematik der späteren Gemeinden ab. Wer sich damit zufrieden geben will, mag es tun, es fragt sich nur, ob er sich zu dem Tatbestand handgreiflich alter Überlieferung (Q) nicht in Widerspruch setzt.

³⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 49, der diese Aussage als unbetonten Nebenzug für ursprünglich hält, sollte es doch lediglich nur das Versuchliche der Lage illustrieren, gibt ihr den Sinn: 'Mein Herr kommt gewiß noch lange nicht'. Auch in diesem Fall wird unbeachtet gelassen, daß sie grundsätzlich sinnstörend ist.

führungen zu bewältigen. Ein Beispiel hierfür liefert W. Michaelis ¹⁾: 'So aber glaubt er (sc. der Knecht) — aus welchen Gründen immer (vielleicht war der Herr bei früheren Reisen länger fort geblieben) — an keine rasche Rückkehr und redet sich gern ein, er könne sein wüstes Treiben, ohne entdeckt zu werden, noch lange fortsetzen . . . Vielleicht hatte er anfänglich noch gedacht, er würde bis zur Heimkehr des Herrn die Spuren seines üblen Treibens wieder beseitigen können, aber dann hatte er sich von seinem Genießerleben überhaupt nicht mehr losreißen können. Plötzlich war sein Herr da!' Daß diese Überlegung nicht die Lösung des Problems bezeichnen kann, brauchen wir wohl kaum näher zu betonen. Sie überzeugt nicht, weil sie zu viel eintragen muß.

Der allein klärende Bedeutungsinhalt 'Ausbleiben' für $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ ist tatsächlich möglich, erweist sich jedoch als Bestandteil eines un griechischen Sprachkreises. Oder wie wir genauer formulieren können: er leitet sich von dem hebräisch-jüdischen Vorverständnis des Π . (s. Hab 2, 3) ab, für dessen Wiedergabe $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ erwiesenermaßen bevorzugt herangezogen wurde ²⁾.

Dieser wichtige sprachliche Tatbestand, der in jeder Beziehung begründet ist, wurde seltsamerweise von der bisherigen Gleichnisforschung noch nicht näher erwogen. In Wahrheit erscheint aber so das Gleichnis in einem neuen Licht. Die Redeweise muß — wie vieles in ihm ³⁾ — aus einer 'aramäischen' Situation erklärt werden. E. Grässer ⁴⁾ verfielt gegenüber R. Bultmann ⁵⁾, der in der Tat (!) diesen Standpunkt vertritt, die übliche andere Meinung: „Ob 'auch schon Jesus selbst die Sicherheit seiner Zeitgenossen durch das $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ μου ὁ κύριος, charakterisieren konnte, ist eine Frage, die man nicht von vorneherein abweisen kann. Jedenfalls ist aber der Zug im jetzigen Gleichnis so fest mit dem Ganzen verbunden und der Bezug auf die Verzögerung der Parusie so deutlich, daß man darin schwerlich einen unbetonten Nebenzug erblicken kann". Diese Begründung ist mit unserer Darlegung hinfällig geworden, denn auch sie trägt dem Tatbestand Rechnung, daß es sich mit $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota$ ὁ κύριος nicht um einen 'unbetonten Nebenzug' handeln kann, macht aber gerade so klar, daß ursprünglich nicht von der Verzögerung die Rede sein konnte. Demnach dürfte also wirklich R. Bultmanns vorsichtig geäußerte Meinung den geschichtlichen Sachverhalt treffen. Vermutlich steht auch G. Bornkamm auf seiner Seite (vgl. unten S. 234).

Wir stellen somit fest: $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$ bezeichnet aller Wahrscheinlichkeit nach das 'Ausbleiben' ⁶⁾. Die Verfehlungen des Knechtes bringt nämlich nicht etwa nur die späte Rückkehr des Herrn an den Tag, sondern die Tatsache seiner Rückkehr an sich. Die Problematik ist also eine andere als bisher angenommen. Anliegen und Sachgehalt werden durch unsere Erklärung einsichtiger.

¹⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 77.

²⁾ Nachweis oben Abschnitt V.

³⁾ Vgl. oben S. 215 A. 3.

⁴⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 91 f.; s. auch H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957, S. 286.

⁵⁾ R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 125.

⁶⁾ Insofern richtig A. Resch, Die Logia Jesu nach dem griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, 1898, S. 96 (zSt): מאחר .

Sie wirft jedoch eine andere Frage auf: Stehen ihr nicht der abschließende V. 50 *entgegen*? Wenn es ausdrücklich heißt: 'Es wird der Herr des Knechtes kommen an dem Tage, an dem er es nicht weiß', so soll doch offenbar gesagt sein, was die zweite Vershälfte zum Ausdruck bringt, daß die Unkenntnis des Zeitpunktes dem Knecht zum Verhängnis wurde und *nicht* seine Fehlspekulation auf das Ausbleiben des Herrn. Entsteht hier nicht doch für unsere Interpretation eine Schwierigkeit? Zweifellos ist sie in der bestehenden griechischen Fassung des Mt vorhanden, wenn auch für den Evangelisten selbst (wahrscheinlich noch für die älteste Gemeinde) $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\iota$ im Sinne der Parusieverzögerung verstanden sein dürfte, so daß bei dieser durch die Ereignisse notwendig gewordenen Sinnverschiebung die logische Schwierigkeit nicht empfunden wurde¹⁾. Anders in der ursprünglichen (aramäischen) Fassung! Für sie müßte, hält man an der für den ganzen Zusammenhang notwendigen Interpretation 'Ausbleiben' fest, dieser gedankliche Bruch zur Kenntnis genommen werden. Doch ist dies nur bedingt erforderlich, nimmt man nämlich an, daß V. 50b ($\kappa\alpha\iota \ \epsilon\nu \ \acute{\omega}\rho\alpha \ \eta \ \circ\upsilon \ \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota$) ein früher Zusatz ist (s. auch Lk!), um den Kernsatz vom unbekannten Termin eindringlicher und situationsgemäßer (im Sinne der weiterhin bedeutungsvollen Passa-Erwartung! s.u.) zu gestalten. Dies lag schließlich schon für Q durch V. 44 nahe, mit dem es harmonisiert worden sein kann.

Die einfache Redeweise allein vom 'Tag' ($\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha \ \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\upsilon\omicron\upsilon$) oder allein von der 'Stunde' (aram. זמן oder שעה = $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$) ist zweifellos ursprünglicher.

Auch Lk 12, 46 steht das verbindende $\kappa\alpha\iota$. In bezeichnender Weise anders ist die Fassung des Spruches Mt 24, 42, wo *nur* vom 'Tag' des Herrn die Rede ist. Hinzukommt Mt 24, 44, wo gleichfalls allein von der 'Stunde' des Menschensohnes gehandelt wird. Diese Aussagen dürften im Sinne des ältesten Sprachgebrauches gehalten sein. Alttestamentliche und spätjüdische Formeln konkurrierten anfangs noch, später wurden sie harmonisiert. Zur ersteren Gruppe gehörte die eschatologische Vorstellung vom 'Tag Gottes', zur letzteren die von dem 'Zeitpunkt' (Stunde = $\acute{\omega}\rho\alpha$ = $\kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\varsigma$) der Erlösung. Die Richtigkeit unserer Darlegung beweist auch der Vergleich von Mk 13, 32 mit der Parallele Mt 24, 36. Spricht Mk noch von 'Tag oder Stunde', so Mt im Zuge der Weiterbildung und Entleerung des ursprünglichen Sprachgebrauchs vom 'Tag' und der 'Stunde'. In dem dagegen verhältnismäßig frühen Zeugnis des Röm-Briefes (cp. 13, 11 f.)

¹⁾ Trotz der oben S. 216 Anm. 2 geäußerten Kritik, deren Recht durch die bisherigen Ausführungen erwiesen ist, können wir uns hier auf E. Grässer berufen. Die Folgerung, die Gemeinde des Mt habe $\chi\rho\nu\acute{\iota}\zeta\epsilon\upsilon\iota$ auf ihre Problematik der Parusieverzögerung angewandt, ist in jeder Beziehung berechtigt. Sie ist nicht nur logisch (schließlich ist es heute noch so!), sondern auch durch andere Indizien unabweislich, so vor allem durch die Verschiebung des Schwergewichts vom Terminmotiv auf das Wartemotiv (s. oben S. 214).

ist der verschiedene Traditionshintergrund des Sprachgebrauchs noch erkennbar und dieser erst im Zusammenwachsen begriffen ¹⁾ (vgl. auch 2. Thess 1, 10 u. 2, 6).

Die Koordinierung der eschatologischen Redeweise vom 'Tag' und von der 'Stunde' (= ܠܝܠܬܐ) ergab sich darüber hinaus sehr leicht für einen Abschreiber, dem der zugrundeliegende aramäische, spezifisch eschatologische Begriff des 'bestimmten Zeitraumes' (oder bestimmten Termins = ܟܠܝܡܐ) nicht mehr vertraut war, für den auch bereits der spezifisch unkalendarische Sinn des eschatologischen Begriffes 'Tag' seine ursprüngliche Bedeutung eingebüßt hatte ²⁾. Die 'Stunde' ist so im Zuge der hellenisierenden Entwicklung aus durchaus einsichtigen Gründen zum Teil des 'Tages' geworden. Dies geschah umsomehr, als der Biblizismus der Passa-Erwartung mit Gewalt auf ein solches Verständnis hindrängte ³⁾. Was sich in der Vorlage angebahnt hatte, ist bei Mt (bezeichnenderweise aber wieder nicht bei Lk!) offensichtlich geworden. V. 51b, mit dem Mt eine Lieblingswendung bietet, entstammt sehr wahrscheinlich einer nach Ps 111, 10 geprägten Formel, also einem Hallelsalm (vgl. Mt 26, 30), und wird so als offener Ausdruck passa-theologischer Überarbeitung gelten dürfen. ⁴⁾.

Wird V. 50b als sekundäre Erweiterung verstanden, dann ergibt

¹⁾ Vgl. dazu O. Michel, Der Brief an die Römer, Meyer, IV¹¹, 1955, S. 291 f. Für die Aussage 'Die Stunde ist gekommen' wird auf einen möglicherweise nachwirkenden 'apokalyptischen' Stoff verwiesen, für die Rede vom 'Tag' wird dagegen das Prädikat 'eschatologisch' vorbehalten.

²⁾ Vgl. G. Dellings, in Kittel-Friedrich ThWb II S. 953, 21 ff.

³⁾ Vgl. schon oben S. 214.

⁴⁾ Mt 13, 42.50; 8, 11, 22, 13, 24, 51, 25, 30 (also 6 mal! Letztere vier Stellen zeigen in besonderer Weise die Verbundenheit mit der Passaerwartung) und Luk 13, 28. Hier in den Abschnitt V. 22-30 eingebaut, der eine allegorische Sekundärposition von auffallender Ausnahmestellung innerhalb des lukanischen Sonderguts darstellt, vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 74 Anm 2 u. S. 81. Wenn irgendwo, dann muß man in diesem Zusammenhang von notdürftig zu einem Ganzen zusammengefügten Motiven der Passa-Symbolik sprechen, ähnlich denen von Luk 12, 35 ff. (s. oben S. 208 f.): Tür-Motiv (vgl. unten Exkurs; mit wichtigen Einzelzügen: Verschließen-Anknöpfen-Öffnen, s. oben S. 209 Anm. 4) und Mahlmotiv (V. 29). Wenn in diesem Zusammenhang auch die von Mt so bevorzugte Wendung eingeschoben wurde, so kann kein Zweifel darüber bestehen, was Geistes Kind sie ist. Die Mt 8, 12, 22, 13 und 25, 30 vorliegende Aussage von der 'äußersten Finsternis' als Strafort wird man überdies mit der Passa-Schilderung Sap. Sal. 17, 18, 21 zusammennehmen müssen. Luk 13, 29 (= Mt 8, 11) scheint nach Mal 1, 11 gebildet, dem Locus classicus der urchristlichen (Passa-) Mahlfeier, vgl. unten S. 241 Anm. 5. Zur grundsätzlichen Würdigung der Theologie des Abschnitts Luk 13, 22 ff. vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 192 f.

sich durchaus für die vermutete Erstfassung der Charakter eines sinnvollen Ganzen. Das ἐν ἡμέρᾳ ἣ οὐ προσδοκᾷ sprach ursprünglich von dem 'Tag', an welchem der 'böse Knecht' nicht mehr länger auf das Kommen seines Herrn wartete. Schon die aramäische Vorlage des Mt (= Q) hat allem Anschein nach — unter dem Eindruck der Parusieverzögerung stehend — leichte Veränderungen erfahren ¹⁾.

Mit den vorstehenden Ausführungen zu V. 48b haben wir einen weiteren bedeutsamen aramaisierenden Zug belegt, zugleich auch ein wertvolles Beweisstück für die vermutete Abhängigkeit von obiger Tradition erarbeitet. In der Urfassung des Gleichnisses kann tatsächlich nicht von einer 'Verzögerung' der Parusie gehandelt worden sein, sondern — wenn der Zug vom Kommen des 'Herrn' innerhalb der Bildhälfte metaphorische Bedeutung hat — nur vom Ausbleiben der mit dem Kommen des Menschensohns (vgl. V. 44!) eingeleiteten Erlösung (vgl. auch den Zusatz ἐρχεσθαι Lk 12, 45). Bedeutet χρονίζειν in Wahrheit 'Ausbleiben', dann ist inhaltlich unser Gleichnis mit den Ausführungen 2. Petr. 3, 4-10 schlechthin auf einer Ebene zu sehen ²⁾. Freilich nicht zeitlich, denn für das hohe Alter der beiden Gleichnisse sprechen überzeugende Gründe (wie umgekehrt für 2. Petr. die sehr späte Abfassung keine Frage ist). Die Gleichstimmigkeit ist vielmehr durch eine und dieselbe verarbeitete jüdisch-hebräische Fassung des Problems bedingt, für welche die Fragestellung nach dem Ausbleiben auf Grund der hier besonders klar ausgeprägten Struktur der אחר- bzw. עכב-Tradition charakteristisch ist.

Im Blick auf die kerygmatische Situation unseres Gleichnisses ergibt sich daraus eine bedeutungsvolle Schlußfolgerung! Die Überlegung vom 'Ausbleiben' des Eschatons kann nicht einer Zeit enttäuschter Hoffnung angehört haben, was man verständlicherweise immer zuerst annehmen möchte, ist doch der zweite Petr-Brief aus diesem Erlebnis heraus geschrieben, sondern gerade der einer Zeit höchster Naherwartung, in der vor der Gefährlichkeit einer gleichgültigen Einstellung gewarnt werden sollte. Das aber entspräche im besonderen der Situation der Verkündigung Jesu gegenüber seinen Zeitgenossen, dazu der unmittelbaren nachösterlichen Problematik.

Mag sein, daß sich für die Christusgemeinde später das Problem

¹⁾ Vgl. zur Sache auch E. Grässer, a.a.O. S. 218, dessen Beweismaterial freilich erheblich zusammenschmilzt. An der grundsätzlichen Sicht der Dinge dürfte sich nichts ändern.

²⁾ Auf diesem notwendigen Umwege kommt nun also auch die Überlegung A. Jülichers (oben S. 217 Anm. 3) zu ihrem Recht.

der Erwartung hin zu dem der 'Verzögerung' verschob, für den Kreis der ältesten Zuhörer war es dann fraglos das des 'Ausbleibens'.

Das Gleichnis ordnet sich somit durchaus in den straffen Tenor der eschatologischen Verkündigung Jesu ein. In ihr war jeder Kompromiß ausgeschlossen, und der Zuhörer sah sich einem strengen Entweder-Oder gegenübergestellt: Rechnest du mit dem Kommen der Gottesherrschaft oder nicht? Hast du dein Haus so bestellt und dein Leben so geordnet, daß Gott jede Stunde über dich verfügen kann? Wenn nicht, dann höre: Sein Tag ist schon im Anbruch, es ist letzte Entscheidungszeit! Der Fall ist klar: In einer solchen Situation konnte es nicht um die Alternative 'Verzögern' oder 'Nicht-Verzögern' gehen, sondern nur um die vom 'Kommen' oder 'Nicht-Kommen', vom Eintreffen oder *Ausbleiben*.

Die *Gemeindeüberlieferung* hat, so müssen wir annehmen, später im Sinne ihrer Problematik von der Verkündigung Jesu Besitz ergriffen. Davon zeugt, wie auch sonst schon erarbeitet wurde, die jetzige griechische Mt-Fassung, wenn sie auch aufs Ganze gesehen die Urbotschaft noch verhältnismäßig gut erkennen läßt. Das bekunden nicht zuletzt Spuren einer anklingenden Passa-Symbolik, die auf jeden Fall primär von der passaliturgetischen Gemeindepraxis aus neu zu deuten sind. Sichtlich weitergebildet ist auch die lukanische Parallele, welche für das Verhältnis von Herrn und Knecht die eigene Gemeindeordnung im Blick hat (vgl. *οικονόμος* statt *κύριος*)¹⁾. Stellt man sich kritisch dieser Entwicklung, so ergibt sich auch schon für die älteste Fassung eine beachtenswerte Nähe zur Struktur der Tradition von Hab 2, 3, deren typische Lösung in der Bildhälfte umfassend ausgeführt und übernommen scheint.

3. DAS GLEICHNIS VOM TÜRHÜTER (Mk 13, 33-37)

In noch stärkerem Maße wird an diesem Gleichnis deutlich, daß die uns vorliegenden Fassungen mit Flickwerk versehen sind. Wenn R. Bultmann von einer „unorganischen Komposition“ spricht²⁾, so hat er wohl ein für allemal den formalen Charakter dieses Gleichnisses richtig bestimmt³⁾.

Freilich ist es eine Frage, ob man so weit gehen kann wie E. Grässer, der es nur aus späteren sekundären, durch die Parusieverzögerung motivierten Materialien

¹⁾ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 48; W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 74; E. Grässer, a.a.O. S. 90; vgl. auch R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 185 (Anm. 1).

²⁾ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 125. 187.

³⁾ Vgl. auch G. Harder, *Das eschatologische Geschichtsbild der sogen. Kleinen Apokalypse Mk 13, ThV 4*, 1952, S. 97; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 45 ('besonders stark zersägt'); E. Lohmeyer, *Meyer I*, 2¹¹, 1951, S. 284 ('das Bild nicht rein durchgeführt').

aufgebaut sieht und ihm jede Ursprünglichkeit abspricht ¹⁾. Motivgeschichtliche Erwägungen geben begründeten Anlaß, seine Konzeption nicht einfach zu übernehmen. Was R. Bultmanns Urteil betrifft, so wird man es freilich nicht bei der Feststellung der vorliegenden „unorganischen Komposition“ belassen können. Die Frage, wie es dazu kommen konnte, muß notwendig mit beantwortet werden, und sie kann es in Anbetracht der Passa-Erwartung der nachösterlichen Gemeinde, die — was aus verschiedenen Indizien gefolgert werden muß — auch dieses Gleichnis — die schwierige Frage ist: primär oder sekundär — geformt hat.

V. 32 hat gemäß der älteren theozentrischen Periode der Tradition von Hab 2, 3 die Betonung der Verborgenheit des Termins zum Inhalt, wenn freilich auch die heutige Gestalt erkennen läßt, daß eine christliche Bearbeitung eines vorgegebenen Spruches vorliegt ²⁾.

Mit V. 33 schließt der Evangelist — wiederum in guter Übereinstimmung mit dem Tenor der Tradition eine zweite Aussage über den unbekannten Termin an, der die Mahnung zur Wachsamkeit vorausgeht.

Die Verwendung des Verbums ἀγρυπνεῖν für den einleitenden mahnenden Aufruf kann zufällig sein. Doch notieren wir, daß das Verbum in der eschatologischen Paränese der synoptischen Tradition im allgemeinen nicht üblich ist, in diesem Zusammenhang also auffallenderweise das verbreitetere γρηγορεῖν verdrängt hat. So fragwürdig es ist, hierfür einen bestimmten Grund zu nennen, wir weisen doch darauf hin, daß der Begriff ἀγρυπνεῖν in dem früh messianisch-eschatologisch gedeuteten Passus Cant 5, 2 vorkommt (vgl. S. 260 f.) Aquila und Symmachus haben für ihre Übersetzungen den Begriff an dieser Stelle jeweils durch γρηγορεῖν ersetzt ³⁾. Dies könnte in der Tat dafür sprechen, daß sie ἀγρυπνεῖν als nicht mehr passend empfunden haben. Um so bemerkenswerter ist dann wiederum die singuläre Verwendung bei Mk. Hinzu kommt der äußerst aufschlußreiche Tatbestand, wonach κρούει ἐπὶ τὴν θύραν und ἀνοιξόν μοι aus Cant 5, 2 wörtlich und völlig sinngemäß (freilich ins Eschatologische transponiert!) auch sonst in der Wachsamkeitsparänese — und zwar ausschließlich in der von der Passa-Erwartung her geprägten — übernommen scheint (vgl. bes. Lk 12, 36! Mt 25, 10 f.). Nähere Hinweise geben wir in dem anschließenden Exkurs zu Jak 5, 7 ff. Diese geradezu aufgenötigte Erkenntnis verzeichnet nun uE. tatsächlich die Erklärung für die singuläre Verwendung des Begriffes. ἀγρυπνεῖν ist eigentümlicher Terminus für das *kultische Wachen der Gemeinde zur Passa-Vigil* ⁴⁾. Wir kommen damit zu einem Ergebnis, das sich der neueren

¹⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 87: 'Gemeindebildung'.

²⁾ Ausführlich darüber E. Grässer, a.a.O. S. 81 ff., der ihn 'als Gemeindebildung infolge der Parusieverzögerung' erklärt, aber übersieht, daß die Betonung der Unkenntnis des Termins nichts gegen die gespannte Erwartung Jesu sagt. Im Gegenteil, für eine eschatologische Verkündigung, welche die Betonung des 'in Kürze' und des 'Plötzlichen' zum Inhalt hatte, konnte das theozentrische Terminmotiv durchaus eine gewisse Bedeutung besessen haben. Die Terminfrage wird nicht erst bei stattgehabter Enttäuschung brennend, sondern sie ist es auch schon vorher! Vgl. etwa IV. Esra I, 13, 2, syr. Apoc Bar. III, 2, 8b ('du kennst allein der Zeiten Ende'), III, 2, 25 (Naherwartung!).

³⁾ E. Hatch-A. Redpath, Concordance, I S. 278a.

⁴⁾ So zB Sozom., h.e. VII, 18; Epiphan., haer. 70, 10; Exp. fid. c. 21; Apost. Const. V, 19, 3. Vgl. auch Eph 6, 18.

Exegese auch schon von anderer Seite her erschloß ¹⁾. Wurde ein so typischer Inhalt im Vorbau des Gleichnisses zum Klingen gebracht, dann ist mit ihm auch für sein Verständnis selbst zu rechnen.

Mit seiner kurzen und prägnanten Form, nicht zuletzt mit der Verwendung des Begriffes *καίρως*, der sachlich genau dem des Schriftwortes Hab 2, 3 entspricht, könnte Mk 13, 33 im übrigen in formaler Hinsicht als ursprünglich angesehen werden. Naheliegender ist freilich die Deutung von der Gemeindesituation her ²⁾.

Wie im Falle von Mt 24, 42.43 ff., so vertieft Mk im folgenden die übernommenen Mahnworte ³⁾ durch ein Gleichnis oder wenigstens durch eine gleichnisähnliche Komposition. Grundsätzliche Bedenken hinsichtlich der Ursprünglichkeit seiner Überlieferung lassen sich, wie angedeutet, jedoch keinesfalls leichtfertig zerstreuen.

Die Gestalt des Gleichnisses gibt in der bestehenden Form manche Fragen auf. Davon weiß jeder Ausleger ein Lied zu singen ⁴⁾. Die Erkenntnis der im Sinne der Passa-Erwartung erfolgten Überlieferung macht ihre Klärung nicht gerade leichter.

Gewiß kann hierfür nicht von dem Tatbestand der Parusievorstellung ausgegangen werden, wie etwa J. Jeremias will ⁵⁾. Letztere hängt ganz und gar an der Gestalt des verreisenden Hausherrn. Als Hauptfigur kann sie nicht eingetragen sein, und das Problem ist nur, ob hier eine ursprüngliche metaphorische Beziehung auf den Menschensohn angestrebt war oder nicht.

W. G. Kümmel ⁶⁾ hält das 'starke Vorherrschen' allegorisierender Züge, welche die Anwendung der Bildrede auf das Verhältnis des wiederkommenden Menschensohnes (= Jesus) zu den Jüngern nahelegen soll (so zu Mt 24, 42. 45 bis 51), beispielsweise nicht unbedingt für ein Zeichen später Überarbeitung. „Es besteht kein Grund, diese allegorisierenden Züge grundsätzlich Jesus abzusprechen“. Indessen sei zugestanden, daß hier ein eigener Problemkreis angeschnitten wird, für den in diesem Zusammenhang keine ausreichend überzeugende Lösung gegeben werden kann ⁷⁾.

Auch der Vergleich mit Lk 12, 35-38 vermag die Hypothese von dem ursprünglichen Krisisgleichnis nicht beweiskräftig zu machen ⁸⁾. Der Tatbestand der

¹⁾ Vgl. J. Müller-Bardorff, Nächtlicher Gottesdienst im apostolischen Zeitalter, ThLZ 81, 1956, Sp. 350 (zu ἀγρυπνία 2. Kor 6, 5 u. 11, 27).

²⁾ Vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 85; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 48 Anm. 113; H. W. Bartsch, Zum Problem, S. 123; dazu oben S. 204.

³⁾ J. Schniewind, NTD 1, 1949⁵, S. 176: 'Einzelsprüche, die hier zusammengereiht werden'.

⁴⁾ Vgl. C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, S. 160 'a complicated problem'; J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 45.

⁵⁾ Vor ihm schon C. H. Dodd, a.a.O. S. 165.

⁶⁾ W. G. Kümmel, a.a.O. S. 48.

⁷⁾ Grundsätzlich gilt auch hier der oben S. 216 A. 5 geäußerte Einwand.

⁸⁾ Ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß die Rede vom Menschensohn in Mt 24, 43 f. ursprünglich ist (oben S. 213), dann wird man auch für dieses Gleichnis eine Personalerwartung zugrunde legen dürfen, umso mehr, da sie durch die Figur

erkennbaren christologischen Verdeutlichung stellt letztlich *kein* Wahrheitskriterium für ein am Anfang stehendes Krisis-Gleichnis dar ¹⁾). Dazu ist es sehr fraglich, ob mit diesem wirklich eine direkte Parallelüberlieferung zu dem Gleichnis vom Türhüter vorliegt. W. Michaelis hält die Lk-Fassung für selbständig ²⁾). Man muß aber darüberhinaus fragen, ob die lukanische Fassung nicht grundsätzlich eine aus mancherlei Passa-Elementen zusammengesetzte Spätkomposition darstellt (vgl. o.S. 208 f). Die Parallelität erweise sich somit als eine durch gängige passa-symbolische Elemente, nicht etwa durch eine gemeinsame Vorlage bedingte (vgl. vor allem Lk 12, 38 u. Mk 13, 37) ³⁾). Daß neben Mt auch die weit jüngere Darstellung des Mk von ihnen bestimmt wird, ist als sehr bemerkenswert zur Kenntnis zu nehmen, weil sie vielleicht etwas für die Ursprünge dieser Form der Erwartung besagt.

Was unser Gleichnis betrifft, so ist der immer wieder für V. 34 (ἄνθρωπος ἀπόδημος) behauptete Einfluß aus Mt 25, 14 ⁴⁾ unwahrscheinlich, weil er mit der bekannten Chronologie der Evangelienabfassung nicht in Einklang gebracht werden kann ⁵⁾). Entsprechend erheben sich Bedenken gegen die Herleitung der Aussage von der Vollmachtsübergabe (V. 34) aus Mt 24, 45 ⁶⁾).

Das mit diesem Gleichnis versehene Bild ist weder unmöglich noch mit Widersprüchen ausgestattet und kann deshalb sehr wohl ursprünglich sein.

Angesichts dieses Tatbestandes ergibt sich aber für die Auslegung des Gleichnisses eine nicht unerhebliche Schwierigkeit. Der Befehl an den Türhüter, zu allen Nachtzeiten wach zu sein (V. 34b gilt offenbar ohne Einschränkung!), hat im Blick auf die zweite Hälfte des Gleichnisses keinen rechten Sinn ⁷⁾).

des verreisenden Herrn nahegelegt ist. Vgl. auch das analoge jüdische Beispiel unten S. 230.

¹⁾ Das gilt auch, wenn ein in mehrfacher abgewandelter Form überliefertes Gleichnis vom abwesenden Hausherrn (Mk 13, 33 ff., Lk 12, 36 ff., Mt 24, 45 ff., Lk 12, 42 ff.) angenommen wird (so zB E. Grässer, a.a.O. S. 86; nach W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 48; E. Lohmeyer, a.a.O. S. 284). Gegen die Einbeziehung des letzteren Gleichnisses spricht uE, daß sein Grundinhalt ein anderer ist. Jener Knecht rechnet mit dem 'Ausbleiben' seines Herrn, hier müssen alle auf den absolut unbestimmten Termin gefaßt sein. Der Skopus ist somit ein verschiedener.

²⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 86: 'In ihrem Grundstock wird die Lukasfassung gegenüber der Markuskassung selbständig sein'.

³⁾ Ein Tatbestand, der von C. H. Dodd und J. Jeremias noch nicht gewürdigt werden konnte. Beide nehmen für Mk 13, 33 ff. und Luk 12, 36 ff. eine 'gemeinsame Basis' an.

⁴⁾ Vertreter dieser Ansicht nennt E. Grässer, a.a.O. S. 86 Anm. 4 (schon A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Bd. II S. 169).

⁵⁾ Dagegen auch W. Michaelis, a.a.O. S. 251 Anm. 45.

⁶⁾ Vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 86 Anm. 3 (so seit A. Jülicher, a.a.O. S. 170).

⁷⁾ Das ist nicht sein Amt. Unrichtig daher E. Grässer, a.a.O. S. 87 (u.a. s. Anm. 4): 'Der Auftrag an den Türhüter, wach zu bleiben, damit er seinem heim-

Ist nur eine kurze Reise ins Auge gefaßt? Für den Fall einer vielleicht wörtlich zu nehmenden Mahnung zum Wachen möchte man zunächst mit dieser Möglichkeit rechnen ¹⁾).

R. Akiba (gest. um 130) nennt nach Pes 9, 2 bereits die Entfernung von Modiim bis Jerusalem einen fern en Weg. Nach Ulla (um 280) beträgt sie 15 Mil (= 22,5 km) (so Pes 93b) ²⁾).

Ohne Zweifel kann aber die Aussage δὸς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν (V. 34) nur von einer vorausgesetzten wirklich längeren Reise her erklärt werden (vgl. auch ἀπόδημος) ³⁾. Ist dem so, dann bleibt wiederum die spezielle Aufteilung der Nachtzeit innerhalb der gedanklichen Geschlossenheit des Gleichnisses störend, weil sich ferne Reise und Wachen zu jeder Nachtzeit schwer in Übereinstimmung bringen lassen. Hingegen erscheint die allgemeine Mahnung zur Wachsamkeit auf Grund des unbekannten Termins der Rückkehr bei diesem Hintergrund durchaus sinnvoll und passend.

W. Michaelis ⁴⁾ erklärt einleuchtend: „Doch kann auch gemeint sein, daß der Türhüter überhaupt nur des Nachts, wenn die anderen Knechte, die den Tag über gearbeitet haben, schlafen, seinen Dienst zu versehen hat, während am Tage die anderen Knechte auch auf die Türe aufpassen können und er sich etwas schlafenlegen kann“. Es wird von Michaelis unausgesprochen richtig vorausgesetzt, daß die Aufgabe des Türhüters (שו"מ!) darin besteht, durch sein Wachen für die Sicherheit des Hofes und damit der Gebäude Sorge zu tragen ⁵⁾. Sie besteht nicht etwa darin, nur auf die Rückkehr seines Herrn zu warten, wie fälschlicherweise immer wieder ⁶⁾ angenommen wird, und ihm dann — neuzeitlichen Dienstmädchenverhältnissen entsprechend — die Türe zu öffnen. Leider wird auch bei W. Michaelis dieser Sachverhalt letztlich nicht richtig erkannt.

kehrenden Herrn sofort öffnen kann, ganz gleich, welche Stunde es ist . . . , ist völlig sachgemäß'. Dazu auch im folgenden.

¹⁾ Jeder Versuch, der nicht mit dem Tatbestand der eingearbeiteten Passaerwartung rechnet, gerät an dieser Stelle wiederum in ein nicht lösbares Dilemma. Vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 86 f.: 'Ebenso schlecht paßt der ἀνδρωπος ἀπόδημος. Daß ein solcher zur Nachtstunde zurückkehrt, ist unwahrscheinlich, es sei denn, er kommt von einem Mahle zurück, Luk 12, 36. Vielleicht stammt dieser Zug darum von Mt 25, 14'. E. Grässer rechnet anscheinend mit einer 'kurzen' Abwesenheit.

²⁾ Nach Str. B. II S. 149 (zu Luk 2, 44).

³⁾ J. Jeremias, a.a.O. S. 46, muß diese Notiz von seinem Ansatz her folgerichtig eliminieren. Der Fehler liegt indessen im Ansatz (s. oben).

⁴⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 83.

⁵⁾ Zur Sache ausführlich Str. B. II S. 47. Vgl. die Baraita BB 7b: 'Rabban Schimeon b. Gamaliel (um 140) sagte: Nicht alle Höfe sind eines Torhäuschens benötigt, sondern nur ein Hof, der an einem öffentlichen Bezirk liegt. Die Rabbinen aber sagten: Mitunter drängen sich die Leute in einem öffentlichen Bezirk und gehen (in einen Hof) hinein'.

⁶⁾ Bis zu E. Grässer (s. oben S. 225 Anm. 7).

Die landesüblichen Verhältnisse bestätigen das 'Niederlegen' 'in der Nähe der Türe' ¹⁾ nicht. In einem vornehmen Hause, wie es unser Gleichnis vor Augen stellt, besaß der Türhüter sein eigenes Torhäuschen (בית שער) ²⁾.

Erweist sich so V. 34 als völlig sachgemäß, dann bleibt, um der Schwierigkeit Herr zu werden, kein anderer Weg als der, V. 35b für eine spätere Erweiterung zu halten. In der Tat ist die Aussage 'er kommt am Abend oder zu Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder des Morgens' auch mehr als verdächtig ³⁾. Schon äußerlich will sie sich, da die römisch westliche Vierteilung der Nacht zugrundeliegt ⁴⁾, nicht recht einfügen, weshalb man im allgemeinen die bei Lk 12, 38 vorfindliche Dreiteilung als ursprünglich übernehmen möchte ⁵⁾. Da überdies der von der Passafeier her veranlaßte metaphorische Aussagegehalt dieser Wendung keine Frage ist (s.o.), kann der Hinweis auf die beiden letzten Nachtwachen nur von dem Problem der Parusieverzögerung her seine Erklärung finden.

Obwohl eine vorausgesetzte längere Reise u.E. feststeht, so muß doch betont werden, daß sich auch für den Fall einer kürzeren die chronologische Zerlegung der Nacht schwer verstehen ließe. W. Michaelis ⁶⁾ rechnet weder mit der Unwirtlichkeit der jüdisch-galiläischen Gegend, noch mit der uneuropäischen Mentalität des reisenden Orientalen (und seiner eigentümlichen Tagdisposition). J. Jeremias' Einwand ist in diesem Punkte sehr wohl begründet ⁷⁾. Nicht zuletzt geht es um keine 'halbe oder viertel Tagreise', die angesichts des nicht mehr fernen Wohnortes noch in der Abend- und Nachtstunde zurückzulegen wäre, sondern praktisch um eine ganze (vgl. πρῶτ!). Und hier fängt eben die Bildhälfte des Gleichnisses an, problematisch zu werden!

¹⁾ W. Michaelis, a.a.O. S. 83.

²⁾ Da die Sicherheit des Hofes nur bei Vorhandensein eines Wächters für verbürgt galt, heißt es in der Mischna (BB 1, 5), daß bei einem gemeinschaftlichen Hof die Hausbesitzer verpflichtet sind, gemeinsam nach Anteil für die Kosten eines Torhäuschens aufzukommen, Str. B. II, S. 47 (e). Wenn je ein Zweifel besteht, dann beleuchtet diese Regelung die Aufgabe des 'Türhüters'.

³⁾ Darüber ist sich die kritische Exegese einig, vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 88 (Anm. 3: gegen W. Michaelis, Der Herr verzicht nicht die Verheißung, S. 5 ff., W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 48 Anm. 114), R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 125, G. Harder, Das eschatologische Geschichtsbild, S. 96., E. Lohmeyer, a.a.O. S. 285, möchten das Problem mit der Annahme bewältigen, es schimmere bei dieser nächtlichen Bestimmung das Gleichnis vom Dieb in der Nacht hindurch. Damit wird eine Schwierigkeit durch die andere ersetzt. Man kann nicht Markus die Kenntnis der Logienquelle absprechen und sie ihm dann, wenn es gerade paßt, wieder zubilligen.

⁴⁾ Vgl. G. Delling, in Kittel-Friedrich ThWb IV S. 1117, 49 f.

⁵⁾ Vgl. zB W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 86. C. H. Dodd, a.a.O. S. 162, meint, daß die römische Einteilung auch in Palästina 'wohlbekannt' gewesen sei, hält aber gleichfalls daran fest: 'We might infer that Luke preserves the more original reckoning'.

⁶⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 251 Anm. 45 (Ende).

⁷⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 46.

Darüberhinaus meldet sich ein weiterer Gesichtspunkt zu Wort: aus diesem wie den oben genannten Gleichnissen spricht die *Vorstellung von der zur Nachtzeit eintretenden Erlösung*¹⁾. Noch genauer: die Vorstellung von dem *Eingreifen Gottes in der Passa-Nacht*. Tatsächlich entspricht der metaphorische Zug von der nächtlichen Rückkehr in besonderer Weise der in der ältesten Gemeinde verbreiteten messianischen Erwartung, die ehemals durch Jesu eigene, auf das Todespassa gerichtete Spekulation bedingt sein konnte. Ebenso gut können sich aber auch (wie in den Zeugnissen des Mt!) frühe *gottesdienstliche Interessen* der Gemeinde geltend machen. Letzteres scheint uns — trotz mancher Fragen — auch hier näher zu liegen. Die Konzeption von der zur Nachtzeit gebrachten Erlösung hat überdies wieder in der Mahnung zum Wachen — ob sie ursprünglich schon wörtlich oder nur übertragen gemeint war, lassen wir dahingestellt — eine Ergänzung gefunden, welche früh im Blick auf die liturgische Gemeindepraxis natürlich wörtlich genommen wurde²⁾. Mk ist hier bereits von einer Überlieferung abhängig, die, durch „quartadecimanische“ Hände vermittelt, ihre klarste Ausprägung in der Kirche des Matthäus gefunden hat³⁾.

Hält man den ursprünglichen Grundstock für *nicht* passatheologisch ausgerichtet, muß man nähere Überlegungen über die Gründe anstellen, welche dazu führten, dieses Gleichnis im Sinne der quartadecimanischen Eschatologie zu überarbeiten. Als einfaches Termin-Gleichnis war es seinem Wesen nach anti-quartadecimanisch, weshalb man bemüht sein mußte, ihm die Spitze durch Verstärkung der allegorisierenden Züge (= Passa-Symbolik) zu nehmen. Dann aber war da die eigentümliche Gestalt des 'Türhüters', und mit ihm bot es sich geradezu für die Passa-Eschatologie an, denn in ihr ist das Tür-Motiv, wie nun schon mehrfach festgestellt, ein außerordentlich beliebter, ja wesentlicher Zug⁴⁾.

Wir weisen noch darauf hin, daß es auch schon immer Versuche in der Exegese gab, die Erwähnung des Türhüters als sekundären Zusatz des Evangelisten zu verstehen⁵⁾. καὶ vor τῷ θυρῶντι mutet in der Tat etwas störend an. E. Lohmeyer⁶⁾ bemerkt aber hierzu: 'Es ist laxer, vielleicht auch aramaisierender Stil'. Das dürfte eine befriedigende Erklärung sein. Im andern Fall wäre diese charakteristische Figur als eine Verdeutlichung im Zuge der eingetragenen Passa-Symbolik

¹⁾ So schon richtig von G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 123, betont.

²⁾ Nicht erkannt von G. Harder, Das eschatologische Geschichtsbild, S. 97, der meint: 'Es wird nicht klar, weshalb die Rückkehr des Herrn von der Reise nur nachts erwartet werden soll. Es schieben sich also zwei Gleichnisse, eins vom nächtlichen Wachen und eins von der Bereitschaft der Knechte ineinander'.

³⁾ Vgl. die uE eindeutigen Ausführungen unten S. 233 ff. (auch S. 208).

⁴⁾ Vgl. die Hinweise zum Gleichnis von den zehn Jungfrauen!

⁵⁾ W. Bußmann, Synoptische Studien, Bd. III 1931, S. 23; G. Harder, Das eschatologische Geschichtsbild, S. 96 f.

⁶⁾ E. Lohmeyer, a.a.O. S. 284 Anm. 1.

zu erklären. Auch J. Jeremias hält an ihrer Ursprünglichkeit fest ¹⁾. Das mit einigem Recht, da — wie oben dargelegt — ihre Erwähnung und der ihr zugeordnete Auftrag mit dem Grundbestand des Gleichnisses übereinstimmen.

M. Meinertz ²⁾ leitet die Vorstellung vom nächtlichen Kommen (gegen G. Bornkamm) ³⁾ von der Mahnung zum Wachen ab. Nun stimmt freilich, daß am Anfang der Geschichte des Gedankens Jesu Mahnung zum Wachsein stehen dürfte. M. Meinertz' Ausführungen zeigen jedoch, daß das Abhängigkeitsverhältnis nur zufällig richtig bestimmt ist. Die Vielschichtigkeit der Faktoren wird nicht berücksichtigt. Ohne sie geht es nun aber einmal nicht! ⁴⁾ Für die heutige, ganz durch die Passa-Erwartung geformte Fassung hat zweifellos G. Bornkamm den richtigen Standpunkt eingenommen. In ihr liegt die wörtlich zu verstehende Vorstellung vom Kommen des Herrn zur Nachtzeit zugrunde, woraus die ehemals *wörtlich* verstandene Mahnung zum Wachen resultiert.

Für den kritischen Ausleger drängt sich in diesem Zusammenhang eine Frage auf: Kann die Passa-Erwartung nicht schon selbst Teil des ursprünglichen Jesus-Gleichnisses gewesen sein? ⁵⁾ Die Überlegung meldet sich umso mehr an, da — wie nachgewiesen — schon früh eine Kontamination von Hab 2, 3-Tradition und Passa-Symbolik in der spätjüdischen Erwartung sichtbar wird ⁶⁾. Trotz manchen hierfür sprechenden Arguments (z.B. Türhüter = Passasymbol; vorausgehendes Gleichnis vom Feigenbaum V. 28 f. visiert den Monat *Nisan* an; dazu: *ἐπὶ θύραις*) meinen wir diese Möglichkeit nicht einfach bejahen zu können. Wie aus den anderen Gleichnissen hervorgeht, erweist sich die Passa-Erwartung als dominante Konzeption der urchristlichen Gemeinde. Sie hat den Wortlaut der Überlieferung stark beeinflußt, mag die Idee selbst auch schon in ihr angelegt gewesen sein. Eine Reihe von Einzelbeobachtungen bestätigt dies. Es scheint, daß in dieser zentralen Frage die Jünger noch entschiedener dachten als der Herr selbst ⁷⁾. Eine Station seiner Erwartung wurde durch sie zum Prinzip erhoben. Dabei kann nicht zufällig sein, daß wir der Passa-Erwartung gerade dort begegnen, wo die kritische Forschung schon immer sekundäre Widersprüche und Interpolationen der Gemeindefradition vermerkt hat. Was V. 35b

¹⁾ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 46.

²⁾ M. Meinertz, *Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen*, Festschr. Wikenhauser 1953, S. 103 f.

³⁾ Vgl. oben S. 228 Anm. 1.

⁴⁾ Für die in dieser Frage als strittig erörterten Texte 1. Thess 5, 1 ff., Apoc Joh 3, 3 und 16, 15 ist uE die Abhängigkeit von der Passa-Erwartung sehr wahrscheinlich, vgl. oben S. 112 f.

⁵⁾ Etwa in dem Sinne, wie es die konsequent-eschatologische Lösung A. Schweitzers will (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1951⁶, S. 434 ff.).

⁶⁾ Vgl. oben S. 66. 76, unten S. 286 ff.

⁷⁾ Daß sie die herkömmlichen Formen der Erwartung ihres Volkes nicht einfach durchbrechen konnten, leuchtet ein. Mit der Erwartung verband sich der besondere Martyriumseifer der 'Frommen' (ZNW 40, 1958 S. 184 ff.).

anbetrifft, so müssen für ihn dieselben Maßstäbe wie für Lk 12, 38 gelten¹⁾. Gerade in diesem Fall rundet sich aber das Bild ganz in dem bisher verfolgten Sinn ab: Die eschatologische Passa-Symbolik, welche aus verschiedenen Aussprüchen Jesu deduzierbar war (vgl. etwa Mk 14, 25), vermutlich legitim (s. Luk. 19, 11!), erweist sich wenn auch anscheinend nicht erst als Erfindung, so doch weithin als ein die Überlieferung nachhaltig gestaltendes Schema der Urgemeinde²⁾.

Wenn bereits im Spätjudentum die Vorstellung von der nächtlichen Heilstat Gottes als verbreitetes eschatologisches Theologumenon kursierte, so drängt sich die Frage auf, ob es dort nicht zur Ausbildung einer ähnlichen Bildersprache kam. In der Tat weisen verschiedene Anhaltspunkte darauf hin. Wir nehmen vor allem die Ausführungen ExR 18 (81a)³⁾, weil von ihnen bemerkenswerterweise wiederum Linien zur Tradition von Hab 2, 3, aber auch zur Passa-Erwartung führen. Sie lauten: „In ihr (der Nacht zum 15. Nisan!) wird sich der Messias, und Elias mächtig erweisen, wie es heißt: Der Wächter hat gesagt: Es kommt der Morgen und auch (zugleich) die Nacht (d.h. der Morgen für Israel und die Nacht für die Völker der Welt, so Midr. Jes 21, 12). Gleich einem Weibe, das nach ihrem Gatten ausschaut (auf ihn harret), der in ein fernes Land gezogen war. Er hat zu ihr gesagt: Dieses Zeichen sei in deiner Hand; wenn du jenes Zeichen sehen wirst, dann wisse, daß ich komme und zu kommen nahe bin. So harren auch die Israeliten, seitdem Edom (= Rom) auftrat. Gott sprach: Dieses Zeichen sei in eurer Hand: An dem Tage, da ich euch (in Ägypten) Heil bereitet habe, in derselben Nacht sollt ihr wissen, daß ich euch erlösen werde. Und wenn (bisher) nicht, so glaubt nicht, daß die Zeit nicht nahe sei, denn es heißt: Ich Jahve will es beschleunigen zu seiner Zeit, Jes 60, 22, und weiter heißt es: noch eine kurze Zeit währt es, da will ich erschüttern den Himmel und die Erde . . . Hag 2, 6“⁴⁾.

Die Metapher von der auf den Gemahl wartenden Frau (der Rahmen von dem in die Ferne ziehenden Herrn ist zweifellos ein beliebtes Erzählmotiv und erklärt sich so ohne weiteres für Mk 13, 34, Mt 25, 14 und Lk 19, 12)⁵⁾ setzt, wie in den bereits erwähnten Gleichnissen, ebenfalls voraus, daß der Gemahl — gemeint ist mit ihm der Messias — in der Nacht zurückkehrt.

Werden in unserem Gleichnis nicht nur ‘Abend’ und ‘Mitternacht’ sondern sogar die ‘Frühe’ als mögliche Zeit des kommenden Herrn

¹⁾ Vgl. oben S. 209 f.

²⁾ Dies geht auch aus G. Ziener, Weisheitsbuch und Johannesevangelium, Bi 38, 1957, S. 396 ff., hervor. Die mehr oder weniger streng durchgeführte Exodus-Symbolik soll Jesu Messianität legitimieren. Zu ihrer spätjüdischen Verbreitung vgl. auch J. Jeremias, in Kittel-Friedrich ThWb IV, S. 864 ff.

³⁾ Nach Str. B. IV, 1 S. 55.

⁴⁾ Zur Bedeutung der Schriftworte in unserer Tradition vgl. oben S. 18.23.65.92 u.a.

⁵⁾ Sie kann also ursprünglich sein, wofür die Verwendung derselben Formel Luk 15, 13 und Mk 12, 1 (Mt 21, 33, Luk 20, 9) spricht. Es scheint, daß man seit erstmaliger Äußerung des Gedankens (vgl. oben S 225Anm. 4) diese Parallelen nicht mehr beachtet hat. Zur Sache vgl. auch R. Mach, Der Zaddik in Talmud und Midrasch, 1957 S. 215 ff.

erwogen, so ist das eine bemerkenswerte Abweichung vom alten Schema. Sie kann nur von dem der Urgemeinde gestellten Thema der Parusieverzögerung her erklärt werden ¹⁾. Fragen mußten sich vor allem dort anmelden, wo die termin-fixierte Erwartung das Denken bestimmte, d.h. in den quartadecimanischen Gemeinden ²⁾.

Gewisse Spuren hat diese Problematik möglicherweise auch in der Praxis der altkirchlichen Abendmahlsfeier hinterlassen. Als die, zunächst durch die jüdische Erwartung forcierte, dann aber mehr und mehr fragwürdige Passa-Erwartung mit innerer Notwendigkeit zur Symbol-Feier führte, wurde es Ordnung, die Versammlung bis zum 'Hahnenschrei' auszudehnen ³⁾. Mag sein, daß man auch früh schon die Feier bis zu dieser Stunde verschob, um für das Kommen des Herrn doch noch gerüstet zu sein. Die Eucharistie als Abschluß des Passanacht-Gottesdienstes wurde dann erst gegen 3 Uhr gefeiert ⁴⁾. Dahinter steht wahrscheinlich das Erlebnis des vergeblichen Wartens. Die Reflexion von Mk 13, 35 (bzw. Lk 12, 38) wurde zur Kirchenordnung sanktioniert.

Als im Sinne der urgemeindlichen Paränese verändert, erweist sich darüber hinaus V. 37 (ὁ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε). Das πᾶσιν λέγω zeigt deutlich rethorischen Charakter und gibt Anlaß, den Vers überhaupt als christliche Bildung anzusehen ⁵⁾. Es ist naheliegend, an eine Verlesung des Gleichnisses im Rahmen der urgemeindlichen Feier zu denken ⁶⁾. Sie scheint diesen ganz persönlich

¹⁾ Gegen M. Meinertz, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, S. 104. Mit Recht bemerkt G. Harder, a.a.O. S. 96: 'Die Verzögerung der Parusie und die damit verbundene Gefahr der Gemeinde, in der Wachsamkeit nachzulassen, spiegelt sich in dem Zug des Gleichnisses wieder, daß der Herr auch in den späteren Stunden der Nacht kommen kann'. So auch E. Grässer, a.a.O. S. 88, doch wird bei ihm das Problem mit der generellen Feststellung einer 'Gemeindebildung' allzusehr vereinfacht gesehen. C. H. Dodd, a.a.O. S. 164: 'the divisions of the night are symbol for the lapse of time before the second advent'.

²⁾ Eine noch engere Bindung an die quartadecimanische Passaerwartung läßt die Lösung in Mt 25, 1 ff. zu. Die Verzögerung wird in Rechnung gestellt, aber die Parusie doch auf die 'Mitternacht' angesetzt (vgl. unten S. 249).

³⁾ Hippolyt, Ap. Paradosis 20, 9-21, 1; H. Achelis-J. Flemming, Die syrische Didaskalia, 1904 (TU 10, 2), S. 111, 35 ff. ('bis zur dritten Stunde in der Nacht') u.a. Vgl. B. Lohse, a.a.O. S. 83. Auch dafür, daß verschiedentlich die Versammlung bis zur 'Frühe', also bis zur vierten Nachtwache, beisammenblieb, findet sich bei Dionysius von Alex. ein Beleg, vgl. C. Schmidt, Gespräche Jesu, S. 699.

⁴⁾ So zB. Klemens v. Alex. (nach B. Lohse, a.a.O. S. 84 Anm. 5).

⁵⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 85; zur Sache ausführlich J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 46 (Anm. 2), S. 93.

⁶⁾ Vgl. die syrische Didaskalia (ed. Achelis-Flemming, a.a.O. S. 111, 35 ff.): ,Seid miteinander versammelt, bleibt schlaflos und seid wach (vgl. ἀγρυπνεῖν und γρηγορεῖν Mk 13, 33) die ganze Nacht unter Gebeten und Bitten, unter Verlesung der Propheten, des Evangeliums (!) und der Psalmen . . .'. Es ist naheliegend, für die Evangelientexte an die eschatologischen Reden und Termingleichnisse zu denken. Nach Sozom. h.e. VII, 19 erhielt sich bis zu seiner Zeit in einigen Gemeinden Palästinas die Sitte, in der Passanacht die Apokalypse des Petrus zu lesen.

bezogenen paränetischen Ausklang des Gleichnisses veranlaßt zu haben.

V. 36 enthält mit ἐξαίφνης einen eigentümlichen Begriff, welcher dem Weissagungsdenken der frühen Gemeinde entstammen könnte¹⁾. Vielleicht stellt er aber auch den markanten Teil einer ursprünglichen Aussage dar, denn das Motiv vom 'plötzlichen' Kommen der Gottesherrschaft erweist sich als seit alters her fest mit der Überlieferung zum Verzögerungsthema verkettet. So ist es wahrscheinlich auch schon als Inhalt der eschatologischen Verkündigung Jesu anzunehmen (vgl. Lk 18, 8a)²⁾.

Als *Kern echter Jesusüberlieferung* kann man somit ein Gleichnis, womöglich auch nur ein etwas reicheres Bildwort vermuten, das von einer Schar Knechte und einem Türhüter handelt³⁾, welche von ihrem verreisenden Herrn mit der Verwaltung der Geschäfte und dem alleinigen Schutz des Hauses betraut werden. Die generelle Mahnung zum 'Wachen' stimmt mit dieser Situationsangabe überein. Vom aramäischen Sprachhintergrund her, sind die Übergänge zwischen 'wachen', 'harren' und 'eifrig achthaben' fließend⁴⁾. Ein Logion, wie Mt 24, 42 (γρηγορεῖτε οὖν ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται) könnte der ursprünglichen Intention des Gleichnisses gut entsprechen⁵⁾. Bei Mt erweckt es den Eindruck eines verspreng-

¹⁾ Vgl. bes. 1. Thess 5, 3; dazu oben S. 112.

²⁾ Die angespannte Erwartung, die V. 8a bestimmt, kann nicht Eintragung der späteren Zeit sein. Sie paßt aber sehr gut zu einem Gleichnis, in dem es *nicht* um das *beharrliche*, sondern um das *eschatologisch-zwingende* Gebet geht, vgl. M. Sabbe, Das eschatologische Gebet in Luk 18, 1-8, CollBG I, 2, 1955 S. 361 ff.; M. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism, S. 290. V. 8b (s. πλὴν) wird indessen als sekundäre Bildung gelten müssen (anders neuerdings J. Jeremias, a.a.O. S. 135 Anm. 5; von einer 'Schöpfung des Lukas selbst' spricht Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, S. 51 ff. 57). Wie verfehlt die Interpretation E. Grässers ist (a.a.O. S. 36 ff.) ergibt sich aus der Tatsache, daß er 18, 1, das offensichtlich eine Gemeindenotiz darstellt (δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι, vgl. die Zusammenstellung mit V. 9-14!), zum Skopus des verbleibenden Torsos V. 2-5 stempeln muß.

μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς (V. 7) meint das *Säumen* des längst fälligen Gerichtes über die Bedrücker der 'Erwählten'. Die Frage setzt ein kategorisches Nein voraus! Positiv: ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. Das Rufen um Errettung aus diesem Äon 'Tag und Nacht' *zwingt* Gott zum unverzüglichen Eingreifen.

³⁾ Nicht so J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 46 f.

⁴⁾ Vgl. Koehler-Baumgartner, S. 690b (zu עור: zugrunde liegt die Vorstellung einer beweglichen Spannung, des 'Sich-regens', 'In-Bewegung-Befindens'), M. Jastrow II S. 1057 (auch zu שקר S. 1621a). Zur Sache s. auch E. Lohmeyer, Meyer, IX¹⁰, 1954, S. 161 (zu Kol 4, 2: das Wachsein verpflichtet zum Wachen).

⁵⁾ So auch J. Jeremias, a.a.O. S. 46: 'Bei Mt schließlich ist das Gleichnis verschwunden und nur die Anwendung geblieben ... (Mt 24, 42; vgl. 25, 13)';

ten Herrenwortes ¹⁾. Während Mt 24, 43 vom unerwarteten Kommen des Diebes redet, wobei der Skopus des Gleichnisses die Bereitschaft beim 'plötzlichen' Kommen der Gottesherrschaft bezeichnet, tritt in der vermuteten Primärfassung von Mk 13, 34 ff. (= Mt 24, 42) die Mahnung zum Ausharren (Knechte!) und zu unverminderter Wachsamkeit ('Türhüter!') als eigentliche Pointe hervor!

In der Vorlage scheint das paränetische Schwergewicht auf dem Wartemotiv gelegen zu haben, das lehrhafte vor allem auf dem Überraschungsmotiv. In Mk wird überdies dem Thema der Passa-Erwartung Ausdruck verliehen (V. 32. 33.37), womit sich bezeichnenderweise das Problem der Verzögerung, von dem es handgreifliche Spuren gibt, vermischt hat. Wichtig ist, daß — entgegen der eigenen Erfahrung — die Evangelisten dennoch an der Naherwartung festhalten.

In dieser Beziehung hat die dialektische Struktur der Tradition ihre Aufgabe durchaus erfüllt. Wie in all den anderen Fällen vermochte sie auch an dieser Stelle den Tatbestand der Verzögerung aufzunehmen, ohne das eigentliche Anliegen — die Konservierung der Erwartung — im mindesten zu gefährden.

4. DAS GLEICHNIS VON DEN ZEHN JUNGFRAUEN (Mt 25, 1-13)

Das Gleichnis gehört zum Sondergut des Matthäus, insofern kann der synoptische Vergleich für die Frage der Ursprünglichkeit nicht weiterhelfen. Wir sind genötigt, sie allein vom Sachgehalt her zu beantworten und — diese Möglichkeit muß freilich ihr Recht erweisen — von dem passa-theologischen Rahmen und Tenor des Kontextes. Daß das Gleichnis, welches zur Bereitschaft auf die Stunde des wiederkehrenden Herrn mahnt, der Gruppe der Wachsamkeitsgleichnisse angehört, ist unbestritten ²⁾. Dennoch erheben sich

C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, S. 164: 'The parabolic character of the saying has disappeared'; E. Grässer, a.a.O. S. 89.

¹⁾ Vgl. oben S. 210. Anders R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 137, der in Mt 24, 42 ein Motiv aus Mk 13, 33 ff. benutzt sieht. E. Grässer, a.a.O. S. 89, stellt als Zeichen einer Sekundärbildung den Tatbestand heraus, daß aus den 'Nachtwachen' die ἡμέρα im Sinne des eschatologischen Tages geworden sei. Wir hoffen, umfassend den Beweis erbracht zu haben, daß eben die 'Nachtwachen' eine aus der Passaerwartung resultierende Bildung darstellen.

²⁾ Daß die Beweggründe zu solch einer kompakten Sammlung praktischer oder gottesdienstlicher Art waren, entspricht heute einer weit verbreiteten Ansicht, vgl. oben S. 203 A. 2, bes. K. Stendahl, *The School of Matthew*, Uppsala 1954, S. 23 ff.; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1950², S. 99f.

gerade bei seiner Interpretation eine Reihe von Fragen, über die die exegetischen Bemühungen auseinandergehen ¹⁾.

Bevor wir seine Struktur mit der der Tradition von Hab 2, 3 vergleichen, ist es nötig, eine eingehende Analyse zu geben.

Unter den Auslegern herrscht — was vorzuschicken ist — eine Art 'common sense' darüber, daß das Gleichnis (ausgenommen V. 13) ²⁾ eine organische Einheit darstellt. Für literarkritische Eingriffe besteht nicht der mindeste Anlaß ³⁾. Mit Fragen belastet ist einzig und allein der Sachgehalt. Damit stoßen wir auf einen bedeutenden Unterschied zu den vorausgehenden Gleichnissen. So erfreulich der Tatbestand auch auf den ersten Blick scheinen mag, er kann kaum anders denn als Argument für *sekundäre Bildung* oder Bearbeitung gewertet werden. Hinzu kommt aber vor allem der weitere, sehr scharfsinnig von G. Bornkamm ⁴⁾ herausgearbeitete Unterschied, wonach in dem wohl in der Hauptsache ursprünglichen Gleichnis 24, 45 ff. *χρονίζει μου ὁ κύριος* die Illusion des bösen Knechts bezeichnet. 25, 1-12 dagegen ist das Verziehen des Bräutigams die rechte Erfahrung, an der sich die Klugheit der auf eine längere Wartezeit eingerichteten Jungfrauen bewähren soll ⁵⁾. 'Die Illusion ist also gerade das Rechnen mit seiner Nähe' ⁶⁾. Ohne in diesem Zusammenhang bereits die übliche Alternative, betonter oder unbetonter Zug, zu stellen, müssen wir den Sachverhalt zur Kenntnis nehmen. Er spricht bei vorurteilsloser Betrachtung eindeutig zugunsten einer sekundären, von der urchristlichen Problematik be-

¹⁾ Vgl. für diesen Abschnitt die z.T. noch eingehendere Darstellung in Nov Test 2, 1958, S. 199 ff. Es mag genügen, die wichtigsten Interpretationsversuche anzuführen. Eine Gemeindebildung sehen gegeben R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957³, S. 125; G. Bornkamm, a.a.O. S. 119-126; E. Grässer, a.a.O. S. 119-127. Für ein im großen und ganzen ursprüngliches Jesusgleichnis treten ein W. G. Kümmel, a.a.O. S. 50 ff.; J. Schniewind, NTD 2⁵, 1950, S. 249 f.; M. Meinertz, Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, Synopt. Studien für A. Wikenhauser zum 70. Geb., 1953, S. 94 ff.; W. Michaelis, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie, ebd. S. 116 ff. Ein ursprüngliches Krisis-Gleichnis vermuten: C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom 1948, S. 172 ff. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 1956⁴, S. 43 ff. 157 ff.

²⁾ Vgl. die Ausf. unten S. 250.

³⁾ Der gelegentliche Versuch, das Gleichnis um V. 11 f. zu kürzen (C. W. F. Smith, The Jesus of the Parables, 1948, S. 165 f., H. B. Sharman, Son of Man and Kingdom of God, 1944², S. 38 f.), steht ziemlich vereinzelt da. Dagegen G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew. Oxf. 1950², S. 32.

⁴⁾ G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 120.

⁵⁾ Eine Überlegung, deren Recht W. Michaelis, Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie? S. 118, nicht bestreitet.

⁶⁾ G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Mt-Evgl, S. 231.

einflußten Bildung ¹⁾). Allem Anschein nach geht dieser Zug gegen eine gesteigerte, ja überspannte Naherwartung ²⁾), weshalb man mit Recht zunächst an die Situation des Apostel im 2. Thess erinnert wird ³⁾). Nicht zuletzt aber sprechen die besonders stark hervortretenden allegorischen Züge, was wieder der Vergleich mit den vorhergehenden Gleichnissen nahelegt, für eine späte Bildung ⁴⁾). Die Fragestellung ist aber keineswegs die, ob man ein gewisses Maß an Allegorie für Jesus in Anspruch nehmen soll ⁵⁾), sondern ob man eine derartige Massivität billigen kann. Diese Behauptung wird nicht durch die neuerdings von J. Jeremias ⁶⁾ gegebenen Hinweise aufgehoben, wonach möglicherweise doch der im Gleichnis geschilderte Ablauf (auf Grund neuzeitlicher Vergleichsmöglichkeiten!) historisch zutreffende Gegebenheiten voraussetze. Wie sollte es auch anders sein! Verschiedene Züge verraten jedoch unmißverständlich die der Allegorie bzw. Symbolik wegen vollzogene gewalttätige Einordnung: der in die fröhliche Feier durch die harte Abweisung der törichten Jungfrauen hineingetragene Mißklang (V. 11), welcher die Härte des Gerichtes andeuten soll ⁷⁾), die Nichterwähnung der Braut bzw. die an ihrer Stelle umso stärker in den Vordergrund tretende Schar der zehn Jungfrauen, welch letztere besser geeignet

¹⁾ Ausleger, welche die Ursprünglichkeit des Gleichnisses behaupten, stehen vor einer nicht unerheblichen Schwierigkeit. Die grundsätzliche allegorische Ausrichtung kann nicht bestritten werden (M. Meinertz, a.a.O. S. 99; W. G. Kümmel, a.a.O. S. 50), an dieser Stelle jedoch, wo die junge Gemeinde am hellhörigsten sein mußte, ist sie zu leugnen. W. G. Kümmel, setzt den Zug auf Konto 'der lebendigen Ausschmückung der Bildhälfte'. Man muß dann nur fragen, weshalb gerade auf die Braut als wichtigste Gestalt neben dem Bräutigam kein Wert gelegt wird.

²⁾ Zur Sache vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 119 f.

³⁾ G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 124.

⁴⁾ W. G. Kümmel, a.a.O. S. 51, entschließt sich zu der nicht gerade überzeugenden Lösung, die zugestanden zahlreichen metaphorischen Züge sollten 'eindringlich' auf die Deutung verweisen: 'Das eschatologische Kommen des Menschensohns ist völlig unberechenbar, aber sehr nahe, darum gilt es, sich dafür bereit zu halten. Damit ergibt sich aber, daß das Problem der ausbleibenden Parusie in keiner Weise angetönt ist . . . '.

⁵⁾ M. Meinertz, a.a.O. S. 97 (vgl. auch D. Buzy, Les paraboles, Verbum salutis 6, Paris 1932, S. 474 ff.). Ist bei Zugestehen dieses Tatbestandes dann nicht doch die Folgerung von R. Bultmann, a.a.O. S. 125, die nächstliegende?

⁶⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 157-160. Zur Kritik vgl. auch NovTest 2, 1958, S. 202 Anm. 1.

⁷⁾ Was allgemein zugegeben wird: M. Meinertz, a.a.O. S. 102; W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, 1956, S. 92; J. Jeremias, a.a.O. S. 160; W. G. Kümmel, a.a.O. S. 50 ('eindeutig').

sind, die Nähe zu der angesprochenen Gemeinde herzustellen ¹⁾, vielleicht sogar als 'kluge' und 'törichte' für Christen und Juden stehen ²⁾; das Kaufen des Öls um Mitternacht, ein Zug, der das Zu-spät begründet, d.h. das vergebliche 'Anklopfen' an die verschlossene 'Türe' ³⁾; das Einschlafen der ganzen Schar (!), ein auch bei der Erwähnung des Verzugs des Bräutigams durchaus entbehrlicher Gedanke, dazu in jeder Beziehung unwirklich, weshalb allein der Ausweg bleibt, ihn auf eine naheliegende Vorstellung zurückzuführen.

Diese eigentümlichen Züge können kaum anders gedeutet werden, als daß wir es mit einer stark allegorisch oder — vielleicht genauer — symbolisch ausgerichteten Gleichnisbildung ⁴⁾ zu tun haben.

Als grundsätzlich Verbindendes zu den besprochenen Gleichnissen konstatieren wir den übergeordneten Gedanken vom nächtlichen, genauer noch: mitternächtlichen Kommen des 'Bräutigams' ⁵⁾. Nach unseren obigen Ausführungen ist keine Schlußfolgerung naheliegender als die, daß auch an dieser Stelle die *Konzeption der Passa-Erwartung* eingehalten ist. An Beweisen hierfür mangelt es nicht:

a) μέσης νυκτός V. 6 entspricht wörtlich einer zentralen Formel der Passa-Haggada. Beispielsweise heißt es im Refrain des sog. Passahymnus des Jannai (7. Jhdt.): *וַיְהִי בַחֲצִי הַלַּיְלָה* ⁶⁾. Das hohe Alter des Gedankens kann nicht zur Diskussion stehen, stammt sie doch aus Ex 12, 29 (LXX μεσούσης νυκτός), also aus der jüdischen ⁷⁾ und nachweisbar schon

¹⁾ M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933², S. 256: 'Hier werden die klugen Brautjungfern nahezu Darstellungen der Jungfrau, die mit dem Bräutigam Hochzeit hält . . . es sind die Gläubigen, die des Messias harren. . .'; M. Meinertz, a.a.O. S. 95 (gegen J. Schniewind, a.a.O. zSt); W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 93; G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 122. Vgl. auch H. L. Goudge, The Parable of the ten virgins, JTSt 30, 1929, S. 399 ff., der den Versuch F. C. Burkitts, The parable of the ten virgins, JTSt 30, 1929, S. 267-270, den Langtext (DΘ al latt sy) für ursprünglich zu erweisen, mit durchschlagenden Gründen abwehrt.

²⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 43.

³⁾ J. Schniewind, a.a.O. S. 250: 'schwierig bleibt höchstens V. 9 . . ., doch könnte der Zug ironisch gemeint sein'. Letzteres bestreitet wieder W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 91.

⁴⁾ Die Begründung hierfür geben wir im folgenden. Allegorische Züge sollen lehrhaft sein, symbolische dienen primär einem theologischen Schema.

⁵⁾ Vgl. die Ausf. S. 209 Anm. 4.

⁶⁾ E. D. Goldschmidt, Die Pesach-Haggada, Berlin 1936, S. 90 ff.; N. N. Glatzer, The Passover Haggadah, New York 1953, S. 86 ff.

⁷⁾ Meg 31a; weitere Zeugnisse und Lit. bei E. Lohse, Das Passafest der Quarta-decimaner, S. 76; A. Strobel, ZNW 49, 1958, S. 164 ff.

mindestens alt- u. frühchristlichen¹⁾ klassischen Lesung der Passanacht. Die fragliche Wendung ist weiter schon Sap. Sal. 18, 14 gegeben (νυκτὸς . . . μεσάζουσης), wo aus dem Kontext zugleich — wie in unserem Gleichnis — ihre eschatologische Relevanz hervorgeht. Überhaupt kann deren technische Bedeutung für die Passafeier der ältesten Kirche keine Frage sein. Epiphanius berichtet von den (quartadecimanischen) Audianern (adv. haer. 70,10, 6)²⁾: φάσκουσιν . . . τὴν ἀγρυπνίαν φέρειν μεσάζοντων τῶν Ἀζύμων (vgl. auch adv. haer. 70, 12; Test. Dom. nostri Jesu Christi II, 12³⁾: *paschae solutio fiat media nocte*). Somit liegt die Folgerung nahe, daß schon für Mt 25, 6 vorausgesetzt ist, was später Hieronymus dazu anmerkt⁴⁾: *traditio Iudaeorum est, Christum media nocte venturum in similitudinem Aegyptii temporis, quando Pascha celebratum est . . . unde reor et traditionem apostolicam permansisse, ut in die vigiliarum Paschae ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi . . .*.

Es ist nicht einzusehen, weshalb Mt 25, 1 ff. außerhalb dieser theologischen Strömung stehen soll. Der eigentümliche Zug, wonach zwar die Verzögerung des Bräutigams ausgesagt wird, dieser aber gerade um Mitternacht eintrifft, ist doch schließlich zu auffällig. Die schon hin und wieder geäußerte Vermutung, daß unserem Gleichnis die Erwartung zugrunde liege, 'Weltende und Menschensohn' kämen bei Nacht (G. Bornkamm)⁵⁾, läßt sich bei Zuhilfenahme der in judenchristlich-quartadecimanischen Kreisen zweifellos dominierenden Passaerwartung sehr konkret belegen⁶⁾.

b) Angesichts dieses Tatbestandes offenbart sich der Hinweis auf das Hochzeitsmahl (V. 10 εἰς τοὺς γάμους) als zumindest verdeckte Anspielung auf das himmlische Passa (= Abendmahl)⁷⁾. Nur zu verständlich, daß damit die Symbolik der quartadecimanischen Apoc Joh übereinstimmt

¹⁾ Vgl. C. Bonner, *Melito of Sardes, The Homily on the Passion*, London 1940, S. 30 ff.; Hippolyt v. Rom hat den Exodusbericht (12, 14.43-49) auf das Ostergeschehen gedeutet, was aus Pseudo-Chrysostomus MG 59 Sp. 735 ff. ersichtlich ist (vgl. dazu Connolly, in JThSt 1945, S. 195 ff.); Cyprian, Ep. 63, 16 (Ex 12, 6!). Ausführlich nimmt zu diesem Gegenstand Stellung E. Lohse, a.a.O. S. 75 ff. Die Bedeutung der Exodus-Typologie für das Joh-Evgl sucht G. Ziener, *Weisheitsbuch und Joh-Evgl*, Biblica 38, 1957, S. 396-418, zu belegen. Zur Moses-Typologie vgl. J. Jeremias, in Kittel-Friedrich ThWb IV S. 871 ff.

²⁾ Ed. K. Holl, GCS 37, 3, 1933, S. 243, 21 f.; vgl. auch C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern*, 1919, TU 43, S. 674.

³⁾ Ed. J. E. Rahmani, *Test. Domini nostri Iesu Christi*, 1899, S. 135.

⁴⁾ ML 26, Sp. 184 f. (zit. bei E. Lohse, a.a.O. S. 83).

⁵⁾ G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 123; so auch E. Grässer, a.a.O. S. 122.

⁶⁾ W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 90, meint zu Mt 25, 5: 'Mitten in der Nacht — nicht unbedingt also sehr spät, an der Grenze der zweiten und dritten Nachtwache . . .'. Ebendies ist ins Eschatologische transponiert die Meinung der auf die Passaerwartung bauenden Gemeinde!

⁷⁾ Vgl. Mk 14, 25 par., Luk 14, 16 ff., Mt 22, 1 ff. (vgl. Luk 14, 8 ff.); s. dazu E. Stauffer, in Kittel-Friedrich ThWb I S. 652, 38 ff.: 'Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist das große Hochzeitsmahl, zu dem das Gottesvolk geladen ist'. Vgl. auch W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 93.

(cp. 19, 7.9) ¹⁾. Die Zehnzahl paßt besonders gut bei Annahme dieses Schemas ²⁾.

c) Man erwartet, daß in dem Gleichnis das 'Einholen' der Braut zur Sprache käme, doch geht es um das des Bräutigams, und zwar ausschließlich (V. 1 εἰς ὑπάντησιν; V. 6 εἰς ἀπάντησιν). Wieweit eine solche Sitte *de facto* in Rechnung zu stellen ist, können wir nicht sagen. J. Jeremias hat neuerdings für sie plädiert ³⁾. Wie dem auch sei, es bleibt ungewöhnlich, daß so einseitig die nächstliegende ⁴⁾ durch die fernerliegende Möglichkeit ⁵⁾ ersetzt wird. Die einzig plausible Erklärung ergibt sich aus der erkennbaren angestrebten Passa-Symbolik. Demnach geht es um die 'eschatologische Einholung des Kyrios' ⁶⁾, wie sie beispielsweise auch 1. Thess 4, 17 (εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου) belegt ist, eine Stelle, in welcher die Elemente der Passaerwartung übrigens gleichfalls handgreiflich sind ⁷⁾.

¹⁾ Vgl. auch Apoc Joh 19, 17. Das Passa-Schema des vorausgehenden Abschnitts ist zu sehen. Die Vorstellung des eschatologischen Mahles klingt auch in den bei P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1912, S. 17 ff., genannten rabbinischen Gleichnissen hindurch. Passamahl und messianische Hochzeitsfeier sind ExR 15 (97b) (Str. B. I S. 517) zueinander in Beziehung gesetzt.

²⁾ E. Hommel, Ein uralter Hochzeitsbrauch im NT, ZNW 23, 1924, S. 305 ff.; über die Zehnergruppe der ḥaburāh des Passamahls vgl. Josephus, bell. iud. VI, 423 (Str. B. IV, S. 44 ff.); über die von Qumran s. 1QS VI, 3 ff. (vgl. auch CD 15, 5).

³⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 158.

⁴⁾ So Mekh Ex 19, 17 (72b), Pirqe R. Eliezer 41, Raschi zu Kelim 2, 8 (Texte bei Str. B. I S. 969 f.), GenR 18 (12b) (Str. B. I S. 504), ExR 20 (82c) (Str. B. I S. 502) u.a.

⁵⁾ G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 123, Anm. 18, nennt eine 'vereinzelte, sehr abseitige Parallele bei Musil, Arabia Petrarca III S. 194 f.'

⁶⁾ G. Bornkamm, ebenda (ebenso E. Grässer, a.a.O. S. 123). ἀπάντησις bezeichnet, wie E. Peterson, Die Einholung des Kyrios, ZSystTh 1929/30, S. 682 ff., auf Grund staatsrechtlicher Parallelen erarbeitet hat, den feierlichen, an Zeremonien gebundenen Akt. Da — wie die zahlreichen rabbinischen Belege zeigen (Anm. 35) — allein die 'Einholung' der Braut als solcher verstanden wurde, für sie der Begriff im spezifischen Sinne sachgemäß war, überzeugen die Versuche nicht, die 'Einholung' des Bräutigams als weitere, besonders markante Hochzeitssitte glaubhaft zu machen.

⁷⁾ Vgl. oben S. 112. W. Neil, The Epistles of Paul to the Thess, 1950 (Moffatt) S. 110, merkt zu 1. Thess 5, 2: 'The idea that the thief comes in the night springs naturally from the gospel passage, or from the parable of the Wise and Foolish Virgins when the Bridegroom comes at midnight, and gave rise to the common belief in the Early Church that the Parousie would take place at midnight, especially on Easter Eve, as Jehova came to Egypt on the night of the Passover'. Freilich ist das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt zu bestimmen. Nimmt man noch hinzu, was J. E. Frame, Epistles of St. Paul to the Thess, 1953³, (ICC), S. 183, über diesen Abschnitt des Apostels ausführt, so ist eigentlich jeder weitere Kommentar zur Richtigkeit der abgegebenen Vermutung überflüssig: '... might suggest that Paul is citing from a Jewish apocalypse, or from an agraphon or is writing under the influence . . . of a Jewish apocalypse . . .'. Wir möchten zuerst an die apokalyptische Passanacht-Schilderung der Sap. Sal. erinnern (vgl. auch Nestle z. St.).

Es wird vollends deutlich, beachtet man, daß in der LXX-Darstellung der Sinai-Geschichte — einer sehr wahrscheinlich österlichen urchristlichen Lektion (vgl. unten S. 296 f.) von eschatologischer Durchsichtigkeit (s. die 'Große Trompete' Ex 19, 16) — dieser eigentümliche Sprachgebrauch vorgeprägt ist (Ex 19, 17: ἐξήγαγεν Μ. τὸν λαὸν εἰς συνάντησιν τοῦ θεοῦ; vgl. auch Ex 19, 11: καὶ ἔστωσαν ἑτοιμοί). Schon das tannaitische Rabbinentum wußte im Anschluß daran, der Überlieferung Raum zu geben, daß Jahwe vom Sinai kam, 'um Israel zu empfangen, wie ein Bräutigam, der der Braut entgegengeht' (R. Jose, um 150; unten S. 261). Die älteste frühchristliche Überlieferung hat diese Vorstellungen übernommen. So heißt es etwa in einer alten syrischen Evangelienerklärung (J. Schäfers, Erklärung von Parabeln, S. 112) 'von jener Nacht, in der der Bräutigam erscheinen wird': „Beim Aufleuchten des (Oster-) Sonntags schickt er alle Brautführer und Kinder des Brautgemaches, die Braut zu holen und vor das Angesicht des Bräutigams zu führen, um sie ihm vorzustellen, angesichts der Herrlichkeit und bei der Stimme der Trompete, bei der der Bräutigam kommen wird . . .“. Die Herleitung dieser Sätze ist nicht ganz einfach. Zunächst erscheinen darin Mt 25 und 1. Thess 4 miteinander verbunden und auf Grund der wirklichen Sitte der 'Einholung der Braut' erweitert oder verbessert. Dann aber zeichnet sich von unseren Ausführungen her auch durchaus die Möglichkeit ab, diesen Passus als von der dargestellten jüdischen Haggada her getragen zu erklären. Wie dem auch sei, beidemal ist der Erklärer auf ein einwirkendes typologisches Passa-Exodus-Schema gewiesen.

d) Von unserer Konzeption her rückt darüberhinaus die Aussage über den das Kommen des Bräutigams jählings ankündigenden 'Schrei' (V. 6 κραυγὴ γέγονεν) in ein neues Licht. Bekanntlich kann ihr auch eine noch so realistische Erklärung, wie etwa die von W. Michaelis¹⁾, nicht das Odium der Unwirklichkeit nehmen²⁾. Weiterführender für die Interpretation erscheint der Hinweis auf das Motiv von dem 'eschatologischen Schrei', was G. Bornkamm³⁾ geltend macht. E. Grässer⁴⁾, der eine ganze Reihe von Belegen zusammenstellt, kann aber dennoch nicht ganz befriedigen (mit Ausnahme vielleicht der von Apoc Joh cp. 14, 15; 18, 2; 19, 17)⁵⁾, weil sie im Blick auf die passa-theologische Symbolik reichlich sachfremd anmuten und auch sonst weither geholt sind. Nun dürfte freilich richtig gesehen sein, daß mit dieser Notiz auf die Gerichtssituation angesetzt wird. Menschen werden verworfen: οὐκ οἶδ' αὖτις (V. 12)⁶⁾.

¹⁾ W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 90 „... lautes und vielstimmiges Geschrei. Junge Burschen waren offenbar wach geblieben und hatten weiter Ausschau gehalten. Jetzt hatten sie näherkommenden Lärm oder einen Lichtschein wahrgenommen, und so weckten sie die Eingeschlafenen mit dem Ruf: 'Der Bräutigam kommt! Zieht ihm mit Lampen entgegen!'“

²⁾ W. Grundmann, in Kittel-Friedrich ThWb III S. 904, 8, spricht von einem „Geschrei, das den Bräutigam begrüßt“.

³⁾ G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 124.

⁴⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 124.

⁵⁾ Auf sie beschränkt sich auch G. Bornkamm, a.a.O. S. 124 Anm. 26.

⁶⁾ Diese Feststellung findet wohl allgemeine Zustimmung. M. Meinertz,

Man wird aber zugleich darauf verweisen können, daß letzterer Gesichtspunkt nirgends deutlicher vorgeprägt wurde, als in der Passanacht der Exodus-Geschichte selbst. Diese enthält cp. 12, 30 (vgl. auch 11, 6) LXX die Feststellung: ἐγενήθη κραυγή μεγάλη. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der in Mt 25, 6 keineswegs recht passende Zug von hierher veranlaßt wurde. Aus Sap. Sal 18, 10 ist ersichtlich, daß die eschatologische Auswertung des Geschehens der Passanacht auf die Notiz nicht gern verzichtet hat; ebensowenig die auf judenchristlicher Tradition weiterbauende Kirche ¹⁾).

e) Wie später näher ausgeführt ²⁾, muß für die zugrundeliegende Konzeption das Motiv der 'verschlossenen Türe' und des 'Anklopfens' von besonderer Anziehungskraft gewesen sein. Tatsächlich mutet die Notiz V. 10 beinahe technisch an: καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα ³⁾. An anderer Stelle ⁴⁾ bemühen wir uns um den Nachweis, daß das Tür-Motiv ein wesentlicher Bestandteil der Passa-Symbolik ist. Die Sitte, in der Passa-Nacht die Türe zu öffnen als Ausdruck der Bereitschaft auf das Kommen der messianischen Erlösung zeigt, daß der Vorstellungskreis nicht einfach als schlechthin hellenistisch angesehen werden kann ⁵⁾. Dies gilt noch mehr von dem Bild

a.a.O. S. 102, merkt an, daß hier wieder die Sachhälfte das Bild durchbricht. Nach W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 92, gibt Jesus selber durch den Mund des Bräutigams kund, daß dies sein Urteil am Jüngsten Tag sein werde. J. Schniewind, a.a.O. S. 250, (zSt) zitiert Jülicher, wonach unsere Geschichte 'das irreparable damnum des Zu-spät' verkünde. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 44, stützt auf diesen Zug im wesentlichen seine Hypothese eines ursprünglichen Krisis-Gleichnisses. An anderer Stelle (a.a.O. S. 160) gibt er zu bedenken: 'Die Härte der Abweisung wäre begreiflicher, wenn die Vermutung zutrifft, daß es sich bei den Jungfrauen des Gleichnisses um Mägdle . . . des väterlichen Haushaltes der Braut handelt'. W. Michaelis, a.a.O. S. 88, hebt doch wohl mit Recht das ärmliche Milieu hervor.

¹⁾ Vgl. Afrahat, hom. VI, 1 (S. 95), VI, 6 (S. 98); Method., Symp. VI, 143 f.; IX, 285; Hymnus mediae noctis ML 72 Sp. 539.

²⁾ Vgl. S. 260 Anm. 1 u. 2.

³⁾ Vgl. Luk 11, 7. 10; 13, 25; Mt 23, 13; Apoc Joh 3, 7.

⁴⁾ Vgl. vor allem den folg. Exkurs zu Jak 5, 7 ff.

⁵⁾ Unsere Vermutung, wonach das eschatologische Tür-Motiv in besonderer Weise von der Passa-Symbolik her zu verstehen ist (grundsätzlich handelt es sich zweifellos um ein im Spätjudentum verbreitetes Bild, vgl. J. Jeremias, in Kittel-Friedrich ThWb III S. 174, 5 ff.), wird durch J. Jeremias (a.a.O. S. 178, 1 ff.) bestätigt: 'Es handelt sich', führt er aus, 'an den im folgenden zu besprechenden Stellen nicht um die Himmelstür, wie oft irrtümlich angenommen wird . . . Hier sind zunächst die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes zu nennen. In den Evgl scheint ihnen — gleichviel ob die Tür ausdrücklich erwähnt wird (Mt 25, 10; Luk 13, 24 f.) oder nicht — fast durchgängig (anders Mt 7, 13 f. πύλη) das Bild von der Tür zum Festsaal zugrundezuliegen, in dem das Mahl der Heilszeit stattfindet (vgl. zum Bild Mt 7, 7 f.; 22, 12; 25, 10.21.23; Luk 13, 24 f.; 14, 23)'. Das 'Mahl der Heilszeit' wird aber, worüber doch nicht der mindeste Zweifel besteht, nach Analogie des Passamahls vorgestellt (vgl. 1QS II, 11 ff.). Folglich kann auch für die Vorstellung der Türe kein anderes 'pattern' als das des Passa-Rituals zugrunde gelegt sein. Ein Schluß, der am wenigsten zu umgehen ist, da tatsächlich eine solche Sitte bezeugt ist. Vgl. S. 260 A. 1.

der 'verschlossenen Türe' und des 'Anklopfens', was sowohl durch die markanten Parallelen in der quartadecimanischen Apoc Joh (cp. 3, 8.20) nahegelegt wird ¹⁾, als auch durch die vermutlich (neben Jes 22, 22) vor allem für die Herkunft des Motivs verantwortlich zeichnende Schriftstelle Mal 1, 10 f.: διότι καὶ ἐν ὑμῖν συγκλεισθήσονται θύραι ²⁾. Aus letzterer folgte sich für das urchristliche Erfüllungsdenken jenes Verständnis, das Apoc Joh 3, 8 ff. klar belegt ist: die „Türe“ ist den Heiden geöffnet, aber dem jüdischen Volk verschlossen ³⁾. Schon Dam VIII, 11 besagt das Schriftwort Mal 1, 10 die Scheidung von Gerechten und Ungerechten, von Angehörigen des Neuen Bundes und den 'Söhnen des Verderbens' in der eschatologischen Stunde der 'Endzeit des Frevels' ⁴⁾. Im Urchristentum ist dieser Gedankenkreis zum zentralen Inhalt der Abendmahlstheologie geworden, für welche letztere das Prophetenwort wohl von Anfang an als Weissagungsbeweis herangezogen wurde, was aus 1. Kor 10, 21 (zit. Mal 1, 7.12) und Did 14, 3 (zit. Mal 11, 14: mein Name ist wunderbar *unter den Völkern*) erschlossen werden muß ⁵⁾. Soll jene mit Mt 25, 11 angestrebte Metaphorie nicht dieselbe sein? Die lukanische Überlieferung, über deren Verhältnis zu unserem Gleichnis unten noch gehandelt wird,

¹⁾ J. Jeremias, a.a.O. S. 178, 23 ff.: '... so ist auch (Apoc) 3, 20 eschatologisch zu verstehen vom wiederkehrenden Heiland (vgl. Luk 13, 27 uö), der als Gast Einlaß begehrt in das Haus seines Jüngers, um ihm die Tischgemeinschaft beim Freudenmahl zu schenken'. Statt der allgemeinen Redeweise vom 'Freudenmahl' möchte man freilich lieber konkret vom 'Passamahl' sprechen, denn allein dieses schwebte dem Verfasser der vom Anfang bis zum Ende quartadecimanisch ausgerichteten Apokalypse vor.

²⁾ Symmachus und Theodotion haben: τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ὁ κλείων τὰς θύρας (F. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxf. 1847, Bd. II S. 1031). Zur Deutung der Stelle Jes 22, 22 auf Christus (nach Apoc Joh 3, 7) vgl. auch Hippolyt, Comm. in Dan. IV, 34, 1.

³⁾ Vgl. E. Lohmeyer, HbzNT 16^a, 1953, S. 35 f. (zu V. 9: 'scharfe Umkehrung einer jüdisch-eschatologischen Hoffnung'). — Das Türmotiv kommt also in einer doppelten Ausprägung vor. Die Vorstellung von dem vor der Türe des Festmahls stehenden Menschensohn (Apoc 3, 20, Mk 13, 35, Luk 12, 36, Jak 5, 9) als Ausdruck seiner unmittelbaren Nähe erscheint hinsichtlich der zu vermutenden Passa-Praxis jedoch sachgemäßer zu sein als jene von den vor der Türe stehenden, ausgesperrten Menschen. Letzteres erweist sich unschwer als Weiterbildung des ursprünglichen Gedankens, wobei wohl vor allem der Weissagungsbeweis für die Verschiebung des Bildes (freilich nach wie vor im Rahmen einer Passa-Theologie) verantwortlich zeichnet. Bemerkenswerterweise ist Mt 25, 10 diese *sekundäre* Ausformung verarbeitet. Die entsprechenden Folgerungen für die Entstehung unseres Gleichnisses, akzeptiert man den passatheologischen Hintergrund, lassen sich wohl kaum umgehen.

⁴⁾ Zur Sache vgl. W. H. Brownlee, Messianic Motifs of Qumran and the New Testament, in NTS 3, 1957, S. 203 (Anm. 4). — Der Konnex zum Passamahl fehlt zweifellos in Qumran, doch ist es bezeichnend, daß Mal 1, 10 f. als Schriftbeweis bereits herausragt.

⁵⁾ Die Geschichte des Schriftworts läßt sich im übrigen ziemlich lückenlos verfolgen. Seine Relevanz für das urchristliche Abendmahlsverständnis repräsentiert sich in seltener Einheitlichkeit. Die Belege sind gesammelt Nov Test 2, 1958, S. 210 Anm. 1.

läßt darüber kaum einen Zweifel. In der Abweisung der verspätet Anklopfenden (Lk 13, 25) sieht der Evangelist die Verwerfung Israels, zugleich aber auch die Berufung der Heiden angezeigt¹⁾ (Lk 13, 29 = Mt 8, 11 = Mal 1, 11a)²⁾.

f) Was die umstrittene Frage der beinahe in jedem Satz genannten λαμπάδες anlangt, so möchte sie sich J. Jeremias³⁾ nach G. Dalman⁴⁾ als 'Windlichter' vorstellen. Letzterer merkt jedoch an, daß in unserem Gleichnis die 'engen Straßen einer Stadt' vorausgesetzt seien, in denen selten Wind weht. Der allgemeine Sprachgebrauch der Koine, der mit λαμπάς die Lampe mit Ölbehälter und Docht bezeichnet, dürfte immer noch als nächstliegend vorzuziehen sein⁵⁾. Diese (λαμπάς = λύχνος)⁶⁾ aber war, soweit wir sehen, eigentlich nur für den häuslichen Gebrauch geeignet⁷⁾. Was die städtische Situation betrifft, so meldet sich darüberhinaus grundsätzlich die Frage an, ob der hier geschilderte Fall wirklich denkbar ist. Ein ganzer Hochzeitszug soll in solch einer Umgebung ein-

¹⁾ Was schon J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 43, feststellt.

²⁾ Justin, Dial. c. Tr. 28, 5, zitiert Mal 1, 10-12 und anschließend 28, 8 führt er aus: 'Und durch David (Ps 17, 44 f.) sprach er: „Ein Volk, das ich nicht kannte (ὅν οὐκ ἔγνων), diente mir, auf das Wort folgte es mir.“' Vgl. dazu Mt 7, 23 (zit. Ps 6, 9) mit Luk 13, 27 (auch zit. Ps 6, 9; über den zweifellos gegebenen Zusammenhang s. W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 92), das in feiner Pointierung den Gedanken οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς gegen Israel wendet. Luk 13, 25-27 gilt allgemein als engere Parallele zu Mt 25, 10 ff., W. Michaelis, a.a.O. S. 92, vgl. auch J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 81, dessen Erklärung der Zusammenhänge allerdings 'nicht unbedingt überzeugt' (W. Michaelis, a.a.O. S. 254 Anm. 58). In der Tat wird man die weiter unten entwickelten Gesichtspunkte in Rechnung stellen müssen.

³⁾ J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 159 (zu V. 1).

⁴⁾ G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. IV, 1935, S. 271. Vgl. auch W. Michaelis, in Kittel-Friedrich ThWb IV S. 328 Anm. 24; er spricht von 'Stocklampen', doch erwartet man dann eigentlich φάνοι. Um 'Fackeln' kann es sich, was der Zusammenhang erkennen läßt, obwohl es der primäre Bedeutungsinhalt ist (J. Behm, in Kittel-Friedrich ThWb IV, S. 17, 27 ff.; W. Bauer, WbZNT 1952², Sp. 844), nicht handeln.

⁵⁾ J. Behm, a.a.O. Bd. IV S. 17, 36 ff. ('in Papyri bezeichnet λαμπάς durchweg die Lampe mit Ölbehälter und Docht . . .'); W. Bauer ebenda (nennt F. Zorell, VD 10, 1930, S. 176-182); Zeugnisse bei F. Preisigke Wörterbuch d. griech. Papyrusurkunden, Bd. II, Berlin, 1927, Sp. 5; H. G. Lidell-R. Scott, A Greek-English Lexicon, II, S. 1027b. Vgl. dazu Method., Symp. 11 (S. 131, 17 f. Bonwetsch): λαμπάδες φαισφόρους κρατοῦσα. „Gemeint ist die Lampe als Hausgerät“ (F. J. Dölger, Lumen Christi, in Antike u. Christentum V, 1936, S. 2; verweist auf H. Blümner, Die röm. Privataltertümer, 1911², S. 132 ff.); Pap. 75 n. Chr. (BGU II, 597): φῶς φέρε λαμπάς (Dölger, a.a.O. S. 1: „... Nicht die Fackel, sondern wie im NT bei Mt 25, 1.3.4 die Lampe“).

⁶⁾ Der erweiterte Bedeutungsinhalt wurde sehr wahrscheinlich auch durch den aramäischen Sprachhintergrund mit veranlaßt, *lappijā* bezeichnet hier keineswegs nur die Fackel, sondern sogar verhältnismäßig häufig 'a pot in which light is carried', M. Jastrow, Dictionary of the Targumim, II, 1950, Sp. 715a. 713a.

⁷⁾ G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, IV, 1935, S. 268 ff.; VII, 1942, S. 230 ff. Zur Sache vgl. auch Pauly-Wissowa RE XIII, 1927, Sp. 1566-1612.

geschlafen sein! Man wird zugeben müssen, daß sich in diesem Punkte eine Schwierigkeit auftut, die nicht ohne weiteres mit bekannten Hochzeitssitten bewältigt werden kann. Umsomehr, da auch den gelegentlich mit Hochzeitsfackeln gleichgesetzten λαμπάδες neuerdings wieder G. Bornkamm das Licht ausgeblasen hat.¹⁾

Eine vorzuziehende Lösung scheint nun in der Tat, auch hier eine besondere Symbolik anzunehmen, einen Zug, der primär der passa-theologischen Leitidee des Gleichnisses untergeordnet ist²⁾. Wir möchten damit weitergehen als neuere Auslegungsversuche, die nur von dem zur eschatologischen Paränese gehörenden Lichtmotiv sprechen³⁾. Lk 12, 35 (ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καίόμενοι) bezeugt offensichtlich nicht nur dies, sondern zugleich seine Verknüpfung mit der Passaerwartung (Ex 12, 11 LXX), falls metaphorisch verstanden⁴⁾, oder — und das ist eine keineswegs abwegige Überlegung — zugleich mit dem Ritual der Passanacht⁵⁾. Nach C. Schmidt⁶⁾ muß damit gerechnet werden,

¹⁾ G. Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie, S. 122; ablehnend auch J. Behm, in Kittel-Friedrich ThWb IV (s. v. λαμπάς) S. 17 Anm. 2.

²⁾ Daß hier die Sachhälfte in das Bild einwirkt, behauptete schon D. Buzy, Les paraboles, Verbum salutis 6, Paris 1932, S. 474 ff.

³⁾ Vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 122.

⁴⁾ Der erste Teil ist aus der Passa-Lesung wörtlich übernommen. Unter dem Einfluß von Joh 13, 1 ff. wurde das 'Gürten' in der alten Kirche im besonderen von den Taufvorbereitungen der Passa- bzw. Osternacht her verstanden. Da der Gedanke auch im 1. Petr (1, 13) und Eph (6, 14; vgl. dazu Afrahat, Die Unterweisung vom Passa, hom. XII, 5, 6 b. G. Bert, TU III, 1888, S. 191, 192) vorkommt, Schreiben, in denen die österliche Tauf- und Passa-Theologie des Frühchristentums besonders handgreiflich hervortritt (zur Sache vgl. J. Coutts, Eph 1, 3-14 and 1. Petr I, 3-12, in NTSt 3, 1957, S. 115 ff.), ist es aber unwahrscheinlich, daß hier eine reine Bildrede vorliegt. Im 48. Kanon des Konzils von Elvira (305) wird gegen die Praxis Stellung genommen, daß der Priester oder sonst ein Kleriker dem Täufling die Füße wäscht. Also war die Sitte vorher üblich, und sie kann nur nach Joh 13 erfolgt sein. Ihre Verbreitung sowohl im Westen wie im Osten (Afrahat, Cyrillonas, Hymnus über die Fußwaschung 149 f., BKV Bd. 6, 1912, S. 30) in dieser Zeit zeugt für ihr außerordentliches Alter (Joh 13, 10 zit. Tert. De bapt. 12 frei aus dem Gedächtnis). Die Richtigkeit unserer Vermutung vorausgesetzt, muß für die zweite Hälfte des Spruches ein entsprechend tieferer Sinn gefolgert werden.

⁵⁾ Kyrill v. Jer., Kat. I, 1: 'Vor kurzem habt ihr die Lampen des Glaubens angezündet'; praef. I, 3: 'Werfet ihn (den Unwürdigen) hinaus in die Finsternis draußen. Denn nicht ist es wert, daß ihm die hochzeitlichen Lampen leuchten' (vgl. Mt 22, 13; Hochzeit = Taufe).

⁶⁾ C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, 1919, TU 43, S. 704: 'Man kann ferner vermuten, daß die Passafeier auch für die Taufe der Katechumenen benutzt wurde, da die Großkirche die Osternacht als besonderen Taftermin bestimmt hatte, die Quartadecimaner aber kein Osterfest feierten, so daß sich bei ihnen alles auf den einen Tag zusammendrängen mußte'. Der Beweis dafür liegt vor in der zweifellos quartadecimanischen ost-syrischen Praxis, welche Afrahat erkennen läßt (zit in der obigen Anm 4; vgl. C. Schmidt, a.a.O. S. 686), (aber auch Cyrillonas (2. Hom. über Passa): 'An ihm (sc. Tag des Passa) soll das sichtbare Wasser der Taufe geweiht werden! An ihm

daß die Taufe bei den quartadecimanischen Gemeinden in der Passanacht abgehalten wurde (kein anderer Termin liegt näher!) ¹⁾. Nach älterer syrischer Überlieferung haben die Täuflinge Leuchten getragen, welche die Besiegung der Finsternis symbolisierten ²⁾. Aber selbst, wenn man davon absieht, bleibt noch die wohl in älteste Zeit hinaufreichende Sitte, die Oster- bzw. Passanacht glanzvoll im Scheine vieler Lichter zu begehen ³⁾.

soll die Taufe erteilt und das vollkommene Volk geboren werden!' (nach BKV Bd. 6, 1912, S. 39). Nach beiden ist die christliche Taufe in der Passanacht durch die Fußwaschung der Jünger von seiten Jesu eingesetzt worden. In jener Nacht hat er ihnen das Geheimnis der Taufe des Leidens und seines Todes gezeigt (G. Bert, a.a.O. S. 192, 5 ff.). 'Dieses Vorbild habe ich euch gegeben, daß, wie ich getan habe, also auch ihr tut'. UE irrt also B. Lohse, a.a.O. S. 77 Anm. 4, der meint, es ließe sich nirgends belegen, daß die Quartadecimaner in der Passanacht getauft hätten. Vielleicht kann sogar schon die Didache als Bestätigung hierfür herangezogen werden. Steht fest, daß sie stark von der jüdischen Passafest abhängig ist (A. Greiff, Das älteste Pascharituaie der Kirche, Did 1-10, und das Johannesevangelium, Paderborn 1929), steht weiter fest, daß sie der Frühgeschichte der ostsyrischen Kirche entstammt (A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache, ZKG 68, 1957, S. 1 ff.; P. Audet, La Didachè, 1958, S. 187-210), dann ist der Fall eigentlich eindeutig. Dieser Teil der Kirche war allem Anschein nach nie etwas anderes als quartadecimanisch gewesen, Athan. Ep. ad Afr. ep. 2 (MG 26, Sp. 1032 C), Epiphanius, adv. haer. 70, 9 ff. 15 (zit. nach B. Lohse, a.a.O. S. 61 Anm. 3). Vgl. auch Ignatius, Ad Smyrn. 8, 2, wo die Zusammenstellung von Taufe und Agape doch nicht zufällig sein kann. Und das noch in einem Schreiben an Smyrna, die kleinasiatische Hochburg des Quartadecimanismus, Euseb, h.e. V. 24, 1!

¹⁾ An einem der folgenden Tage kann die Taufe nicht vollzogen worden sein, weil es unwahrscheinlich ist, daß die Gemeinde nach Mitternacht sich der fröhlichen Feier hingab, ihre Taufbewerber, welche einer besonderen Fasten- und Betübung unterworfen waren (Justin Apol. 61), aber davon ausschloß. Nach Analogie der großkirchlichen Feier wird der Abschluß des Taufaktes *vor* den fröhlichen Festteil gefallen sein.

²⁾ In einem Hymnus Ephraems heißt es (nach Th. J. Lamy, S. Ephraemi Syri hymni et sermones, Bd. I, 1882, S. 65): 'Ihr Getauften, nehmt eure Leuchten, wie die Fackeln der Gideoniten! Besiegt die Finsternis mit euren Leuchten, das Schweigen mit euren Hosannas!' Vgl. auch Cyrill von Jer., präf. 1, über die Taufkandidaten: 'Bereits seid ihr ins Verzeichnis eingetragen, zum Militärdienst einberufen. *In eurer Hand sind die Lampen* für den Hochzeitszug, eure Sehnsucht ist nach dem himmlischen Reiche gerichtet'. — Die Bedeutung der Gideongeschichte als bevorzugter Schriftbeweis der quartadecimanischen Taufpraxis ergibt sich aus Afrhat, hom. VII, 9 (G. Bert, a.a.O. S. 124): 'Groß aber ist dies Geheimnis, mein Lieber, das Gideon zuvor verkündet hat, als Vorbild der Taufe . . . '.

³⁾ Nur einige Zeugnisse hierzu seien aufgeführt. Von Kaiser Konstantin berichtet Euseb, Vita Const. IV, 22: 'Die heilige Nachtwache verwandelte er in Tageslicht, indem er durch dazu bestellte Männer in der ganzen Nacht Wachsäulen von gewaltiger Höhe aufrichten ließ; es waren dies Feuerfackeln, die jede Stelle erhellten, so daß die geheimnisvolle Nachtwache heller wurde als der strahlende Tag'. Die Canones Hippolyti enthalten eine (vorkonstantinische?) Bestimmung, wonach die Gemeindeglieder in der Osternacht Lichter haben sollen (H. Achelis, TU VI, 4, S. 136). Namentlich in der jerusalemischen Gemeinde spielte die österliche Lichterfeier für Jahrhunderte eine außerordentliche Rolle,

Es spricht nichts gegen die Annahme, daß diese Praxis schon in der ältesten syrisch-palästinischen Kirche zu Hause war¹⁾. Sie aber steht hinter Mt 25, 1 ff. Von der nächtlichen Feier Act 20, 6 ff., die kurz nach dem Passa (in der Pentekoste) gehalten wurde²⁾ (oder war es eine gegenüber der jüdischen Praxis verspätet angesetzte Passafeier?)³⁾, merkt Lukas ausdrücklich an: ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερώῳ ὃς ἡμεν συνηγμένοι⁴⁾.

vgl. K. Schmaltz, Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten, in Palästina-Jahrbuch 1917, S. 53 ff. Gregor von Nazianz (orat. XVIII, 28) schreibt von der Nacht der Ostervigil, in der sein Vater schwer krank darniederlag: 'Es war jene leuchtende Nacht, welche die Finsternis der Sünde verscheucht und in welcher wir mit zahlreichen Lichtern unsere Erlösung feiern und zugleich mit dem für uns getöteten Lichte sterben, um mit dem auferstandenen Lichte aufzuerstehen' (= Anspielung auf Taufe!).

¹⁾ Euseb, h.e. VI, 9, 1 ff. berichtet von einem für die Sitte aufschlußreichen Vorfall in der jerusalemischen Gemeinde zZt des Episkopos Narkissos (180-192 n. Chr.). Wir ersehen, daß dort nicht nur tatsächlich 'Lampen' (λύχναι) verwendet wurden, sondern auch, daß eigens Diakone zu deren Betreuung angestellt waren. Diese klar erfaßbaren Umstände deuten darauf hin, daß der feierliche Rahmen nicht erst in dieser Zeit aufkam, wie zB J. Jeremias meint (in Kittel-Friedrich ThWb V, S. 902, 9). Tertullian, Apol. 39, führt ebenfalls von der nächtlichen (österlichen) Agapefeier aus: 'So sättigen sie sich wie Leute, die nicht vergessen, daß sie auch in der Nacht Gott anbeten müssen; so unterhalten sie sich wie Leute, die wissen, daß Gott es hört. Wenn die Hände gewaschen und die *Lichter angezündet* sind, wird jeder aufgefordert, vorzutreten und Gott Lob zu singen . . .'. Da Vigil und Taufe bei der quartadecimanischen Praxis, soweit wir sehen, in der Nacht vom 14. zum 15. Nisan abgehalten wurden, ist die Licht-Symbolik der gebotenen Zeugnisse der Ostersonntag-Vigil folgerichtig für die urchristliche quartadecimanische Praxis auf diese Nacht anzusetzen. Bedürfte es hierfür (auch für die Verwendung der 'Lampe') noch eines Beweises, so liefert ihn womöglich das die quartadecimanischen Gebräuche besonders schön bewahrende Testamentum Domini nostri Jesu Christi cp. II, 11: *offeretur lucerna (στῆγ) in templo a diacono, qui dicit 'Gratia Domini nostri cum omnibus vobis', et omnis populus respondet 'Et cum spiritu tuo'. Psalmos spirituales dicant pueruli, et cantica ad accensionem lucernae'*. Dies geschieht am Donnerstag der Karwoche zusammen mit der Darbringung von Brot und Kelch, also in Erinnerung an Jesu Abendmahl und nächtliche Feier. Ein feierliches Entzünden der 'Lämpchen' während der Ostervigil bezeugt die über die spätere jerusalemische Feier Auskunft gebende Hs. von Latal, worin es heißt (Th. Kluge-A. Baumstark, Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert, Oriens Christianus, NS Bd. 5, 1915, S. 201 ff. 231): '... so dann segnet man die Lichter, entzündet die Lämpchen, die Türen werden geöffnet und die Bußetunden in die Kirche geführt'. Den (natürlich nächtlichen) Einzug der Täuflinge kennt schon Justin, Apol. I, 61, als besonderen Akt. Daß hierbei Lichter und Lampen eine große zeremonielle Rolle spielten, muß zwingend angenommen werden. Weitere Belege in NovTest 2, 1958, S. 214 f. Letztere Überlegung gilt auch von der großen nächtlichen Passafeier der Therapeuten, Philo, De vita cont. § 66, 83, die weithin der der Urgemeinde ähnlich gewesen sein mag (so Euseb, h.e. II, 17, 22).

²⁾ Vgl. NovTest 2, 1958, S. 216 Anm. 2.

³⁾ Vgl. a.a.O. S. 216 Anm. 3.

⁴⁾ Eine Zusammenstellung mißglückter Erklärungen des Satzes bei E. Haenchen, Meyer III¹⁰, 1956, S. 524 Anm. 2.

Damit ist u.E. der archäologische Beweis für die mit unserem Gleichnis stilisierte Passafeier erbracht. Die Notiz kann nur besagen, daß es sich um einen außerordentlich festlichen österlichen Rahmen (ähnlich dem der Passanacht) handelte, wobei viele Lampen brannten wie sonst bei dieser Feier auch.

Vielleicht sollte man grundsätzlich fragen, ob die Rede von den 'Kindern des Lichtes' nicht nur einen religionsgeschichtlichen, sondern auch einen sehr realen rituell-kultischen Hintergrund hat (Eph 5, 8 f.; 1. Thess 5, 5) eben den des Passa- (d.i. zugleich Tauf-) Rituals¹⁾. Das Thema der österlichen Ansprache war der 'Weg des Lichtes' bzw. 'Lebens' (Barn. 18, 1; 19, 1. 12 vgl. auch Did 1, 2)²⁾. Man kann sich schwer vorstellen, daß dieser Gedanke zwar ausgesprochen, aber nicht auch in einer ihm gemäßen Form anschaulich gemacht wurde. Wäre dem so, dann erwiese sich die Passasymbolik unseres Gleichnisses als eine nahezu vollendete; denn die Schar der auf den Herrn wartenden Jungfrauen steht für die Gemeinde der Getauften, deren neues Leben in der Passanacht begann, und deren Herr sich in der gleichen Nacht herrlich offenbaren wird³⁾. Mt 25, 1-12,

¹⁾ Die auffallende Licht-Finsternis-Symbolik des Johannesbriefes erklärt sich wohl gleichfalls hierher, was uE mit Wg. Nauck, Die Tradition und der Charakter des 1. Joh. Zugleich ein Beitrag zur Taufe im Urchristentum und in der alten Kirche, 1957, bewiesen ist. Jedoch ist der Passa-Hintergrund nicht gewürdigt.

²⁾ Vgl. oben S. 245 Anm. 1 (Ign. Philad. 2, 1); 1. Petr 2, 9 hat enge Parallelen in den altkirchlichen Taufkatechesen, vgl. Cyrill von Jer., praef. kat. 15. In der syr. Didaskalia heißt es (ed. H. Achelis-J. Flemming, TU X, 2, 1904, S. 110, 5 ff.): 'Ihr dient hinfort nicht mehr den Idolen ... sondern ihr seid schon gläubig geworden und *auf ihn getauft*, und ein großes *Licht* ist über euch *aufgegangen*'. Derselbe Gedanke findet sich als Aufschrift auf den oben (S. 245) schon genannten jerusalemischen Lampen. Er ist aber auch wörtlicher Inhalt des Eph 5, 14 zitierten paulinisch-urchristlichen Liedes (nach dem Hallelpsalm 118, 27?):

'Wach auf, der du schläfst,
und steh auf von den Toten,
so wird *Christus* dir als *Licht* aufgehen'.

Die neuere Analyse des Briefes zieht wohl mit Recht seine katechetische Situation in Rechnung, also seinen Charakter als Taufansprache (wodurch sich übrigens das Verhältnis zum 1. Petrusbrief, bei dem der Tatbestand nicht anders liegt, sehr einfach klären würde!), vgl. G. Schille, Der Autor des Epheserbriefes, ThLZ 82, 1957, Sp. 325-334. Zum Hymnuszitat vgl. G. Schuster, D'un antichissimo inno pasquale, La Scuola Cattolica 82, 1954, S. 42 ff.

³⁾ Ep. Apost. Kopt. IX, 10 ff.; Test. Dom. nostr. Jesu Christi, II, 19 (ed. Rahmani S. 139): *est enim illa nox, maxime autem, quae subsequitur sabbatum* (ein deutlicher bezeichnender Einschub, der die ursprüngliche Passaerwartung korrigiert) *imago regni coelorum*; Lactanz, Div. Inst. VII, 19, 3: 'Das ist die Nacht, die uns von wegen der Parusie unseres Königs und Gottes mit einer Nachtwache gefeiert wird. Sie hat einen doppelten Inhalt: in ihr empfing er das Leben damals, als er litt; und in ihr wird er später die Herrschaft über den Erdkreis gewinnen ...'. Vgl. auch den als Zusatz bewerteten Teil der Canones Hippolyti c. XXXVIII (255 ff.): *nox resurrectionis domini nostri Jesu Christi summo studio observanda est; est enim summus. nemo igitur illa nocte dormiat usque ad auroram ... illa enim nocte salvator omni creaturae libertatem comparavit ... sedetque ad dexteram patris, unde venturus est in gloria patris sui et angelorum suorum ...* (H. Achelis, TU VI, 1891, S. 136). M. Werner streift die Bedeutung der Ostererwartung nur am Rande, vgl. die An-

so scheint uns, ist keine lehrhafte Allegorie, sondern eine von der überragenden Bedeutung der Passanacht geprägte Bildung.

Dafür spricht zugleich, daß die Affinität des Gleichnisses zur Osterfeier und quartadecimanischen Passaerwartung in keiner Kirche so groß und eindeutig nachweisbar ist, wie in der syrischen¹⁾. Und das schon seit Anfang und Mitte des 2. Jhdts., wenig später als Mt schrieb!²⁾. Die *rituelle* Bedeutung des Bildteils unseres Gleichnisses für den frühchristlichen Ostergottesdienst tritt dazu bereits mit den Montanisten in das helle Licht der Geschichte: εἰσέρχονται λαμπαδηφοροῦσαι (!) ἑπτὰ τινες παρθένοι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ (Epiphan. 49, 2, 3)³⁾. Wir möchten daher folgern: der Geist, der das Gleichnis bestimmt, ist der Genius frühchristlicher, syrischer (da Mt!) Gottesdiensttradition.

g) Auch angesichts des quartadecimanischen Hintergrundes ergibt sich, daß der Zug des Einschlafens eine mehr sekundäre Funktion im Rahmen

deutungen a.a.O. S. 103. — Obige Vermutung auch neuerdings bei J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, S. 170.

¹⁾ Den Nachweis führt der Vf. in einer gesonderten Untersuchung. Zur Sache auch unten S. 291.

²⁾ Vgl. die eschatologische Belehrung der Didache (cp. 16), in der programmatisch Motive unseres Gleichnisses und seiner engsten Parallelen verarbeitet sind: 'Wachet über euer Leben! Eure *Leuchten* mögen nicht ausgehen (Mt 25, 3.8b) und eure *Lenden* lasset nicht matt werden (Luk 12, 35a), sondern macht euch *bereit* (Mt 24, 44; 25, 10), denn ihr wißt nicht die Stunde, wann euer Herr kommen wird (Mt 24, 42; 25, 13)'. Es scheint, daß die Rede vom Wachen auf die eben mit Vollzug des Rituals gehaltene Ostervigil anspielt (vgl. A. Greiff, op.cit.; P. Audet, *La Didachè*, 1958, S. 407: 'une vigile'). Die Erwähnung der Leuchten strebt wohl nicht nur eine verständliche schöne Symbolik an, sondern hat das Lichtzeremoniell der Passanacht zur Voraussetzung, wie andererseits die Redeweise von den 'nicht matten Lenden' das Taufritual (vgl. oben S. 243 A. 4). Der Ruf zur Bereitschaft auf den kommenden Herrn versteht sich besonders gut, was die passatheologische Ausrichtung der Didache nahelegt, von der Passaerwartung her.

³⁾ Vgl. N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, 1881, S. 166 (!). Zur Siebenzahl vgl. die *sieben* Sendschreiben der Apoc Joh (aber auch Brautlied der Sophia 31 f.; Protevang. Jac. 10, 1; Joseph und Asenath 19, 2). Analogien zum Gleichnis von den zehn Jungfrauen finden sich dazu reichlich im antiken Mysterienwesen, sodaß man für die Verschmelzung der ursprünglichen Elemente und Einzelmotive (s. unten S. 253) ebenfalls mehr auf außerpalästinisches Religionsgebiet gewiesen ist. Belege: Firm. Mat., *De err. prof.* 22: „In einer bestimmten Nacht wird ein Kultbild auf eine Bahre gelegt und mit Trauerliedern beklagt . . . Dann wird *Licht hereingebracht*, die Kehlen aller Klagenden vom Priester *gesalbt* und darauf raunt er ihnen zu: . . . „Auch euch wird *Rettung aus Leiden* werden“ (= phryg. Attismysterium); ders., *De err. prof.* 18 f.: '*Siehe der Bräutigam*, sei begrüßt, *Bräutigam, neues Licht*'; Man beachte weiter das *Schließen der Türe* und *Lampen* anzünden mit Gruß: 'Heil dir Gott . . . Wie schön ist deine *Ruhe*' (so Isis-Osiris-Mysterien; nach Roeder, *Urkunden z. Religion des alten Ägyptens*, S. 28 ff.); Apulejus, *Metamorph.* XI, 21 ff.: „*Mitten in der Nacht* sah ich die Sonne . . . Es ward morgen . . . in der Rechten trug ich eine *brennende Fackel* . . . Danach beging ich den festlichen Geburtstag meiner Weihe mit süßem Mahle und *röblichem Gelage*“ (Isis-Osiris-Kult).

der bewegten Darstellung hat ¹⁾. Die Notwendigkeit, in mitternächtlicher Stunde für das Kommen des Herrn gerüstet zu sein, klingt indessen dabei durchaus an. Im Ablauf der Handlung ist in V. 5 ein Spannungsmoment gesetzt. Inhaltlich fällt auf, daß die Leichtigkeit des Schlafes der wartenden Jungfrauen (ἐνύσταξαν πᾶσαι) Ausdruck gefunden hat. Vielleicht geht gerade diese Notiz wiederum auf eine Regelung der Passapraaxis zurück ²⁾. Vielleicht untersteht sie auch einer gewissen Absicht. Sie könnte besagen, daß unter allen Umständen bis Mitternacht ein gewisses Maß an Bereitschaft einzuhalten ist im Sinne des: *ante noctis dimidium populos dimittere non liceat, expectantes adventum Christi* ³⁾. Doch ist erstere Möglichkeit wohl naheliegender. Indiskutabel dürfte sein, daß der Zug des Schlafens allgemein zu einer lange sich hinziehenden Passafeier (mit den ermüdenden Lesungen und Gebeten der Vormitternacht bis zur fröhlichen Agapefeier) eher paßt, als etwa zu der im Gleichnis vorgestellten bzw. vorgeschobenen Situation der Hochzeit mit ihrer freudig erregten Stimmung. Daß dem so war, bezeugt Act 20, 9 hinreichend ⁴⁾. Aus der ostsyrischen christlichen Abendmahlspraxis, welche vermutlich unmittelbar auf die quartadecimannische zurückgeht und in die — wie oben angeführt — das Testamentum Domini nostri Jesu Christi Einblick gewährt, geht hervor, daß der tiefe Schlaf nicht gestattet war ⁵⁾. Da diese Regelung die jüdische Praxis voraus-

¹⁾ Vor einer allegorischen Überbetonung warnt schon M.¹⁾ Meinertz, a.a.O. S. 105 (gegenüber D. Buzy, a.a.O. S. 490, der wie altkirchliche, in der Allegorese befangene Ausleger, den Zug auf 'la longueur de l'attente' deutet). Vgl. auch J. Jeremias, a.a.O. S. 43.

²⁾ Es ist bemerkenswert, daß sich für das Gegenüber beider Begriffe καθεύδω und νύσταζω eine Parallele gerade in den ältesten jüdischen Passa-Bestimmungen findet. Demzufolge war das leichte Einschlafen, um weiter essen zu dürfen, erlaubt, nicht aber der feste Schlaf. Pes 10, 8: Sind einige (während der Passa-Mahlzeit) eingeschlafen (*jšnw*), so darf man (weiter-)essen; wenn alle, so dürfen sie nicht (weiter-)essen (weil die Speisen möglichenfalls unrein geworden). R. Jose (um 150) sagte: Waren sie (nur) eingnickt (*ntnmnmw*); im Syr. steht für ἐνύσταξαν πᾶσαι Mt 25, 5 *nmj klhjn*), so dürfen sie (weiter-) essen (zit. nach Str. B. I S. 969 f.). Zur jüdischen Definition des 'Einnickens' vgl. b. Pes 120 b: R. Aschi (um 400) hat gesagt: 'Man schläft und schläft nicht, man wacht und wacht nicht; man ruft ihm zB etwas zu und er antwortet, weiß aber nichts Vernünftiges zu erwidern; wenn man ihn jedoch an etwas erinnert, so erinnert er sich dessen' (ebenda). Die kultische Vorstellung ist, daß der Tiefschlaf die intakte Gemeinschaft (*habura*) auflöst (zur Sache D. Daube, NT and Rabbinic Judaism, S. 332 ff.). Es hat den Anschein, daß Mt 25 diese jüdische Ritualkasuistik angetönt ist. Vielleicht sollte mit diesem Zug auch einem möglichen Anstoß die Spitze genommen werden, erkannte sich doch die rechte Gemeinde, welche die Mahnung zu wachen erfüllte, in den fünf klugen Jungfrauen wieder. Sie aber schliefen, was Befremden erregen mußte. Es besagt genug, daß der quartadecimannische Eifer der späteren Zeit diesen Zug nicht mehr verkraften konnte. Die Epistola ap. bietet als Rede Jesu: 'Nur das, was ich euch sage, tut, wie ich selbst auch es getan habe, so werdet ihr sein wie die klugen Jungfrauen, die gewacht und nicht (!) geschlafen haben ...' (Kopt. 34, 3 ff.). Zur Sache im einzelnen weiter unten.

³⁾ Vgl. S. 237.

⁴⁾ Vgl. dazu die Erwägungen S. 245 f.

⁵⁾ Test. Dom. nostri Jesu Christi cp. II, 19: *idem praestent hypodiaconi. ne sinant*

setzt, ist ihre Einwirkung Mt 25, 5 nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Wie man sich aber auch entscheidet, an der erarbeiteten grundsätzlichen Einschätzung des Gleichnisses ändert sich zweifellos nichts.

Die gemachten Ausführungen nötigen zu dem Schluß, daß die Leitidee vom mitternächtlichen Kommen des Herrn alles andere als ein Bild ist, sondern ursprünglich zweifellos wörtlich genommen wurde. Am wenigsten zutreffend wäre ihre Ableitung aus einer allgemeinen Wachsamkeitsforderung¹⁾. Die vorausgesetzte außerordentliche Geltung des Axioms ergibt sich nicht zuletzt auch daraus, daß ihm der Verzögerungsgedanke untergeordnet ist. Damit unterscheidet sich Mt 25, 1-12 sehr wesentlich von den anderen Wachsamkeits-Gleichnissen (Lk 12, 35-38; Mk 13, 33 ff. 35), denn bei ihnen ist der Zeitpunkt des Kommens der Verzögerungsaussage geopfert. Vielleicht trifft der Herr auch noch zur Stunde des Hahnenschreis ein²⁾. Es ist klar, daß diese Beantwortung des Verzögerungsproblems dem Anliegen der Passaerwartung weniger glücklich Rechnung trägt als jene unseres Gleichnisses. Daraus folgt zugleich, daß inhaltlich gesehen in ihm die Passaerwartung ihren genuinen Ausdruck gefunden hat, und umgekehrt, daß jene sehr wahrscheinlich sekundär

autem pueros dormire. est enim (!) illa nox (ursprünglich die Nacht vom 14. zum 15. Nisan) . . . *imago regni coelorum*. Über das richtige Verständnis dieser Bestimmung vgl. A. Strobel, ZKG 69, 1958, S. 113 f.

¹⁾ So zB M. Meinertz, a.a.O. S. 104 (gegen G. Bornkamm, a.a.O. S. 119 ff.), der meint, wenn im Bilde zur Wachsamkeit gemahnt werde, so müsse die Nachtzeit als Folie erhalten. Der Zug sei offensichtlich nur bildhaft und gestatte keineswegs den Schluß, daß die Parusie auf die Nachtzeit angesetzt werde. Wie wörtlich man aber in der Tat die Mahnungen nahm, zeigt das in voriger Anm. gegebene Beispiel! — Sollten noch Zweifel bestehen, so beseitigen sie sich, wenn man in Rechnung zieht, daß auch die verschiedentlich mit der Wachsamkeitsparänese gekoppelte Ermahnung 'nüchtern' zu sein, nicht anders denn wörtlich verstanden werden kann: 1. Thess 5, 6.8; 1. Petr 1, 13, 4, 7, 5, 8 (sonst nur noch, was bezeichnend ist, 2. Tim 4, 5). Sie zielt, was ihr Vorkommen im 1. Thess und 1. Petr beweist, auf die österliche Vorbereitungszeit ab, welche wohl von Anfang an nicht frei von Fastenübungen war (Mk 2, 19 ff.). Petr geht auf das Passa- und Taufritual; ebenso 1. Thess 4/5, der allem Anschein nach in der Vorpassazeit geschrieben wurde (vgl. auch die üblichen aus der Apostelgeschichte erarbeiteten Chronologien zur 2. Missionsreise).

²⁾ Es ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert, daß das Fastenbrechen dort, wo die Osterpraxis von dem westlichen solaren Kalender beherrscht wird (Zeugnisse bei J. Jeremias, ThWb V, S. 902 Anm. 57), allem Anschein nach unter dem Eindruck der Parusieverzögerung schon sehr bald bis 3 Uhr früh hinausgedehnt wurde. Anders in der stärker die quartadecimanische Überlieferung fortsetzende Kirche, wo dies selbst noch in verhältnismäßig später Zeit (vgl. Test. Dom. n. J. Christi cp. II, 12) auf die mitternächtliche Stunde fällt. Indessen ist zu sehen, daß auch schon die Passafeier der essen. Therapeuten „bis zur Morgenfrühe" dauerte (Philo, De vita contempl. § 89).

passatheologisch überarbeitete Zeugnisse darstellen. Das läßt sich auf dem Wege der Einzeluntersuchung, wie wir sehen, tatsächlich näher erhärten.

Auf Grund des leider im allgemeinen zu wenig beachteten Unterschieds zwischen jüdischem und griechischem Verzögerungsverständnis, der klar auch die verschiedene Terminologie durchzieht, erscheint eine weitere Tatsache beachtenswert. $\chi\rho\omicron\nu\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ steht Mt 25, 5 nicht im Sinne des jüdischen Sprachgebrauchs mit dem ihm eigenen punktuellen Zeitdenken als *Ausbleiben* (so Mt 24, 48), sondern gut griechisch als Verweilen, *Lange*-bleiben (vgl. Lk 1, 21). Im Verein mit den übrigen charakteristischen Indizien zur Bestimmung der Herkunft von Mt 25, 1 ff. vermehrt dieser Tatbestand die Gründe, das Gleichnis nicht für ursprünglich anzusehen. Die Annahme der schon öfter behaupteten Gemeindebildung ist damit unabweislich. Wir erinnern an unsere obigen Ausführungen, wonach sich auch zufolge der Geschichte des Gleichnisses in der syrischen Kirche eine solche Überlegung aufdrängt.

Mt hat also das Gleichnis aus einer lokalen (antiochenischen?) Gemeindeform übernommen. Eine Folgerung, deren Recht sich näher an dem Rahmenvers V. 13, der von dem Evangelisten stammen dürfte, erweisen läßt. Das Anliegen des Gleichnisses, welches das Bereitsein verlangt, nicht aber das 'Wachen' (auch die klugen Jungfrauen schlafen!), ist mit ihm nicht getroffen¹⁾, wohl aber besteht Übereinstimmung mit dem in diesem Gleichniszyklus ebenfalls als Rahmennotiz fungierenden Vers 24, 42 (vgl. auch Mk 13, 33.35)²⁾. Der sekundäre Charakter von 25, 13 wird nicht zuletzt nahegelegt durch das 'weder Tag noch Stunde'. Diese Verschmelzung zweier eigentümlicher Terminaussagen, der vom 'Tag des Herrn' und der von der 'Stunde des Menschensohnes', ist bereits passatheologisch modifiziert, insofern die Stunde als Teil des Tages betrachtet wird und die Unkenntnis des Termins apologetisch hervorgehoben ist (so auch Mt 24, 36.50). Ursprünglicher ist die disjunktive Gegenüberstellung beider Termine (Mk 13, 32) bzw. überhaupt ihre getrennte Verwendung (Mt 24, 42.44) (vgl. schon oben S. 219).

Unsere Analyse führt somit zu einem bemerkenswerten Ergebnis: *Alle Züge des Gleichnisses, auch gerade jene, die bisher immer als fragwürdig empfunden wurden, können auf eine gemeinsame passa-liturgische Basis zurückgeführt werden.* Dazu auf eine solche, die grundsätzlich durch den Kontext nahegelegt ist. Dieser Tatbestand kann nicht anders denn als glatte Bestätigung der Richtigkeit der vorgeschlagenen Interpretation gewertet werden. Die disparaten religionsgeschicht-

¹⁾ So auch J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 43.94.

²⁾ Worauf auch R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 191, verweist.

lichen Materialien, deren man sich hin und wieder zum Verständnis bedient hat,¹⁾ kann man als primäre Beweismittel getrost ad acta legen.

Indessen erweisen sich mit dieser Feststellung die Hintergründe der Entstehungsgeschichte von Mt 25, 1-12 noch nicht restlos geklärt. Wir sind uns bewußt, daß nähere Hinweise hierzu problematisch sind, doch könnte die folgende Möglichkeit erwogen werden. Es scheint, daß das Gleichnis eine ziemlich überlegt vollzogene Komposition darstellt, welche auf bekannten Elementen und Motiven aufbaut, die für die Passaerwartung typisch waren und auch an anderen Stellen der synoptischen Tradition ihre Spuren hinterlassen haben. Die zum Teil wörtlichen Anklänge können nicht zufällig sein. Das hat die Exegese mit Recht immer wieder berücksichtigt.

Das Schema von der 'Hochzeitsfeier' (V. 10 εἰς τοὺς γάμους) läßt sich konfrontieren mit Lk 12, 36 (ἐκ τῶν γάμων), das des mitternächtlichen Kommens (V. 6 μέσης νυκτός) mit Mk 13, 35 (μεσονύκτιον). Die Einholung des Herrn (V. 1.6) hat ihre Parallele in 1. Thess. 4, 17. Die Rede von den brennenden Lampen (V. 8 ἐκόσμησαν τὰς λαμπάδας αὐτῶν) entspricht Lk 12, 35 (οἱ λύχνοι καίόμενοι). Dazu vergleiche man den Zug des Einschlafens (V. 5) mit den Ausführungen 1. Thess 5, 6 f., den des Bereitseins (V. 10 αἱ ἔτοιμοι) mit Mt 24, 44 (ὅμοις γίνεσθε ἔτοιμοι), den des Verschließens der Türe (V. 10 ἐκλείσθη ἡ θύρα) mit Lk 13, 25 (ἀποκλείσθη τὴν θύραν). Die Bitte zu öffnen (V. 11 κύριε κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν) begegnet wörtlich Lk 13, 25b (κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν), dazu als Aufforderung in leicht veränderter Situation Lk 12, 36 (ἄνοιξωσιν σὺν ᾧ). Nicht zuletzt entsprechen sich auch grundsätzlich die Worte über die Verwerfung der Zu-spät-Gekommenen (V. 12 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἄμην λέγω ἡμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς) und Lk 13, 25 'ἀποκριθεὶς ἔρεῖ ὑμῖν· οὐκ οἶδα ὑμᾶς). Die Unterscheidung von 'klugen' und 'törichten' Jungfrauen (V. 2) erinnert an das Schema von 'gut' und 'böse' in dem vorhergehenden Gleichnis Mt 24, 45 ff., sowie vor allem an die 'klugen' und 'törichten' Knechte in dem bekannten Königsgleichnis des R. Jochanan b. Zakkai, dem Zeitgenossen unseres Evangelisten²⁾.

Aus unserer Zusammenstellung geht hervor, daß wesentliche Bestandteile des Gleichnisses insbesondere mit Lk 12, 35-38 und 13, 25 ff. übereinstimmen. Da es sich an beiden Stellen um alles andere als eine geschlossene organische Überlieferung handelt³⁾, läßt sich nicht einfach eine gemeinsame Quelle postulieren. Es erscheint zutreffender, von einem gemeinsamen Überlieferungsstrom passatheologischer Motive und Logia

¹⁾ Vgl. E. Grässer, a.a.O. S. 121.

²⁾ P. Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des nt.-lichen Zeitalters, Tüb. 1912, S. 17 ff. Zur Unterscheidung von Klugen und Törichten als Motiv in jüdischen Gleichnissen vgl. auch a.a.O. S. 94 f. Zur beliebten Wahl der Fünzfzahl vgl. a.a.O. S. 204. 101., dazu oben S. 238 A. 2.

³⁾ Es genügt, auf die Analyse R. Bultmanns (Die Geschichte der synoptischen Tradition, 1957³, S. 124 f.: 'zusammengeklebte Trümmer' — zu Luk 12, 35 ff.; S. 137: 'aus allerlei Stücken . . . gebildet' — zu Luk 13, 25 ff.) zu verweisen. Vgl. oben S. 208 f.

zu sprechen, deren verbindende Handlung ursprünglich allem Anschein nach ziemlich lose war, wenn sie nicht überhaupt fehlte. Lukas vermag davon noch einen Eindruck zu vermitteln¹⁾. Anders an unserer Stelle, wo Geschlossenheit und Symbolik auf die Spitze getrieben sind. Hier war, wie wir annehmen müssen, die formende und glättende Tendenz kultischen Gebrauchs in besonders starkem Maße am Werke²⁾.

Es ist nicht zufällig, daß der Sprachgebrauch und die Motive unseres Gleichnisses ohne Ausnahme auch aus der Apoc Joh belegt werden können: die metaphorische Rede von Braut, Bräutigam und Hochzeit (cp. 19, 7 f.; 21, 29), von den jungfräulichen Gerechten (cp. 14, 4), vom Anklopfen, Verschließen und Öffnen der Türe (cp. 3, 8.20), vom nächtlichen Kommen des Herrn (cp. 3, 3) und schließlich von der Verwerfung der Gottlosen und Unwürdigen (cp. 19.9.17f.). Wenn irgendwo, dann wird hier klar, daß die Übereinstimmung veranlaßt ist durch das 'pattern' der Passaerwartung. Apoc Joh 19, 11 ff. stellt bekanntlich einen in literarischer Abhängigkeit von der apokalyptischen Passanacht-Schilderung Sap.Sal 18, 14 ff. gestarteten Abschnitt dar (s.o.). Die quartadecimanische Hoffnung der Kirche ihres Verfassers hat in ihr vollendeten Ausdruck gefunden, was am wenigsten überrascht, bedenkt man, daß sich das Werk als in der Passazeit geschrieben ausweist (Kp. 1, 10 ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ = 15. oder 16. Nisan!)³⁾.

¹⁾ Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 81, über das Verhältnis von Mt 25, 1-13 und Luk 13, 25 ff.: 'Ein Blick auf die Mt-Parallelen zeigt, daß wir ein Mosaik vor uns haben: durch die Fusion eines Gleichnisschlusses (Mt 25, 10-12) mit drei Bildworten, die ihm im Anschauungsmaterial verwandt sind (Mt 7, 13 f. 22 f.; 8, 11 f.), ist ein neues Gleichnis entstanden: das Gleichnis von der verschlossenen Tür'. Wir meinen, daß in der Tat mit dieser Darstellung grundsätzlich Richtiges gesehen ist (gegen W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, S. 94, der meint, Jesus habe das eindrucksvolle Bild vergeblich Einlaß begehrender Menschen 'in verschiedener Abwandlung' gebraucht). Soll man nicht erstaunt sein, daß bes. Mt, der Evangelist Antiochiens, und Lukas (vgl. A. Strobel, Lukas der Antiochener, ZNW 49, 1958, S. 131 ff.), ebendiese Materialien in ihren Werken verarbeitet haben, nicht aber Mk oder Joh?

²⁾ Vgl. G. D. Kilpatrick, a.a.O. S. 89: 'homiletic exposition' (vgl. überhaupt S. 72 ff.: 'The Liturgical Character of the Gospel'); ähnlich W. L. Knox-H. Chadwick, The Sources of the Synoptic Gospels, vol. II St. Luke and St. Matthew, Cambridge 1957, S. 134 f. (S. 133 ff. 'A Church Order and a Collection of Parables!'); H. L. Goudge, a.a.O. S. 401: „M's interests are peculiarly 'ecclesiastical'".

³⁾ A. Strobel, NovTest 2, 1958, S. 225; ZNW 49, 1958, S. 177.185; neuerdings auch Goudgeover, Biblical Calendars, S. 172. Worüber angesichts der sonstigen präzisen Angaben des Kontextes nicht der mindeste Zweifel herrschen kann (so schon richtig E. W. Hengstenberg, Die Offb. d. hl. Joh, I, 1861, S. 80 f.). Die in reichem Maße verarbeitete quartadecimanische Theologie bestätigt dies (vgl. auch L. Mowry, Revelation 4-5 and Early Christian Liturgical Usage, JBL 71, 1952, S. 75-84 ('we may have the earliest known form of a Christian service of worship, possibly the eucharist'). Was die Gleichsetzung des Herrentages mit dem 15. Nisan anbelangt, so könnte hier eine alte (auch Euseb h.e. V, 23, 1 f. vorliegende) quartadecimanische Vorstellung verarbeitet sein, wonach Tod und Auferstehung Jesu unmittelbar einander folgten. Zum Problem vgl. S. V. McCasland, The Origin of the Lord's Day, JBL 49, 1930, S. 65 ff.

Die dargelegten Zusammenhänge machen jede nähere Untersuchung darüber überflüssig, ob und wie weit Mt 25, 1-12 etwa auf den Kern eines ursprünglichen Krisis-Gleichnisses zurückgeführt werden soll. Die Passaerwartung des Judentums und der Urkirche war person- nicht krisisbezogen. Darüber kann wohl kaum ein Zweifel bestehen. Nun besagt dies freilich noch nichts für ein ursprüngliches echtes Gleichnis Jesu. Der Aufbau des Gleichnisses läßt aber erkennen, daß bestenfalls einzelne Elemente Jesus zugeschrieben werden können. Vielleicht die allgemeine Mahnung zum Bereitsein, die Bräutigam-Mystik, Bildworte über das überraschende Kommen des Menschensohnes. Mag sein, daß sich auch Jesus gewisser Motive bediente, um an die allgemeine Passaerwartung anzuknüpfen, wozu möglicherweise das Bild vom 'Vor-der-Türe-stehen' gehörte (Mk 13, 29; vgl. etwa die Figur des 'Türhüters' Mk 13, 34). Mag sein, daß er sie sich schließlich auch aneignete. Unter der im Urchristentum ebenfalls zu überragender Bedeutung gelangten Passaerwartung dürften diese sporadisch kursierenden Vorstellungen und Worte seit ältester Zeit einem intensiven Verschmelzungsprozeß ausgesetzt gewesen sein. Ganz *analoge heidnische Mysterienriten* wären für ein in Antiochien erwachsenes liturgisches, kultsymbolisches Gleichnis zumindest als Katalysatoren in Rechnung zu stellen (s. oben S. 247; dazu R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927, S. 34 ff. 245 ff.).

Noch einige letzte Überlegungen zu der Aussage über das Verziehen des Bräutigams V. 5. Die ziemlich fruchtlose Diskussion darüber, ob sie betont oder unbetont ist ¹⁾, sollte lieber durch die Fragestellung abgelöst werden: wesentlich oder unwesentlich. Zweifellos gilt das erste, denn im Ganzen des Ablaufs der Handlung kann auf sie nicht verzichtet werden ²⁾. Daraus folgt, daß ihr auch eine Aufgabe zugebracht sein muß. Es ist die, Sicherung gegen eventuell aufkommende Skrupel zu sein. Diese Gefahr bestand für die quartadecimanische Passaerwartung mit ihrer termingerichteten Hoffnung in starkem Maße. Neben dem Kampf gegen Gleichgültigkeit und Müdigkeit erhob sich aber immer wieder die Forderung, der alljährlich verstärkt aufbrechenden Erwartung mit ihrer Illusion der fixierten Nähe, zur rechten harrenden, terminlosen Naherwartung zu verhelfen. Sieht man diese Frontstellung, dann löst sich die Schwierigkeit, daß weder die Situation von 2. Petr 3, noch die von 2. Thess 2 — dort Kampf gegen die Enttäuschung, hier Kampf gegen die übersteigerte Erwartung — mit der unseres Gleichnisses verglichen werden kann ³⁾. Seine Frontrichtung geht zwar auch *gegen* die übersteigerte Naherwartung (s. *χρονίζειν*), zugleich aber fordert es diese, spricht die Pointe *für* sie (Bereit-sein!). Die Lösung dieser scheinbaren Paradoxie,

¹⁾ Vgl. M. Meinertz, a.a.O. S. 103 f. 106; W. G. Kümmel, a.a.O. S. 51: 'lebendige Ausschmückung der Bildhälfte'; W. Michaelis, *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?* S. 119.

²⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 120; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 44.160; G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, S. 120.

³⁾ Vgl. G. Bornkamm, a.a.O. S. 124 (Anm. 27).

welche die Beurteilung des Gleichnisses sehr erschwert, ist — soweit wir sehen — überzeugend nur möglich, legt man die terminfixierte Passaerwartung der ältesten Zeit zugrunde.

Die urchristliche Apologetik hatte in diesem Fall sowohl gegen die Naherwartung als auch gegen die Haltung des Nicht-Bereitseins, wie sie sich als Folge mehrmaliger Enttäuschung einstellen konnte, Position zu beziehen¹⁾.

Nach dieser eingehenden Analyse des Gleichnisses verbleibt uns noch die Aufgabe, seine Struktur mit der der Hab 2, 3-Tradition bzw. der der besprochenen Gleichnisse zu vergleichen. Der Fall liegt ziemlich klar! Die Motive und ihre dialektische Kombination sind in jeder Beziehung die gleichen: dem Verzögerungsmotiv wird, wie in Hab 2, 3 LXX, ein Platz eingeräumt. Ihm obliegt zugleich in Verbindung mit dem Warte-Motiv (V. 4.10.13) die Aufgabe, die Naherwartung zu sichern. Auch das Überraschungsmotiv findet in der Darstellung Berücksichtigung (V. 5 f.). Ihm fällt, was wir auf Grund der vorausgegangenen Erwägungen betonen müssen, eine erhöhte Bedeutung zu, da das Terminmotiv zufolge der übergeordneten Passaerwartung ausgehöhlt ist. Immerhin ist auch letzterer durch das Verzögerungsmotiv die Schärfe genommen, wozu Matthäus sein übriges getan hat, indem er mit V. 13 einen im Sinne der theozentrischen Terminlehre gehaltenen Satz anfügte. Somit ergibt sich, daß auch für dieses Gleichnis die geschickte Kombination der bekannten Motive der Tradition die Lösung der Problematik bedeutet hat. Ein altes, wie die besprochenen Gleichnisse veranschaulichen können, vielleicht allgemein geübtes Verfahren, in neuer, eigentümlicher Situation! Soll die Verkündigung Jesu anders angelegt gewesen sein?

5. EXKURS: DIE PASSA-THEOLOGISCHE EINHEIT JAK 5, 7-11

Jak 5, 11 (μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας) ist aller Wahrschein-

¹⁾ Die Pointe des Gleichnisses ist unter diesen Umständen natürlich verhältnismäßig schwierig zu bestimmen. G. Bornkamm, a.a.O. S. 124, meint, man solle auf das lange Ausbleiben des kommenden Herrn sich einrichten und auch dann noch gerüstet sein, wenn dieser erst spät zur Hochzeit eintreffe. Die Nähe zur Situation von 2. Thess 2 (vgl. die vorhergehende Anmerkung) ist damit natürlich nicht mehr gegeben. Von unserer Untersuchung her ist F. C. Burkitt, a.a.O. S. 269, vorzuziehen: 'The point is not that the delay will be long absolutely, but only that the delay may be longer than some may be prepared for'. Eine ältere Erörterung dieses Problems (doch immerhin nach A. Jülichers umstürzender Darstellung geschrieben!) liegt vor durch R. Cölle, Die Pointe des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen, NKZ 12, 1901, S. 904-908.

lichkeit nach auf Dan 12, 12 (vgl. bes. Theod.)¹⁾ zurückzuführen. Der Makarismus gilt denen, welche bis zur Parusie des Herrn ausharren (vgl. V. 7): μακροθυμήσατε²⁾ . . . ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου) und hierzu die nötige Kraft und Ausdauer aufbringen. Schließlich ist sie schon nahe herbeigekommen (V. 8) und der Richter steht „vor der Türe“. Dieser Sprachgebrauch erinnert einmal an Hab 2, 3: ὑπόμεινον αὐτόν, dann scheinen auch hier passatheologische Elemente abgefärbt zu haben, worauf letzteres Bild deutet.

Schon F. Hauck³⁾ hat erarbeitet, daß ὑπομένειν in der LXX mit doppeltem Inhalt gebraucht wird: nämlich einem mehr futurisch-aktiven und einem mehr präsentisch-passiven⁴⁾. Oder wie er es ausdrückt:

- a) 'in der Gottesrichtung' in der Bedeutung 'auf Gott warten',
- b) 'in der Weltrichtung' in der Verwendung 'aushalten, geduldig ertragen'.

Die letztere Möglichkeit hat im Unterschied zu dem alttestamentlichen Gebrauch⁵⁾ besonders im Spätjudentum bevorzugte Verbreitung gefunden⁶⁾; dagegen hat die erstere in Wahrung der eigentlichen Tradition des AT, wo das Schwergewicht auf dem 'auf Gott harren' liegt, auf breiter Front in die eschatologischen Partien der LXX Eingang gefunden (Mi 7, 7; Nah 1, 7; Sach 6, 14; Jes 51, 2 LXX⁷⁾). In späteren Übersetzungen wirkt dieser Bedeutungsinhalt gelegentlich noch nach (vgl. Dan 12, 12 Theod.: μακάριος ὁ ὑπομένων⁸⁾). Die Stimmung, welche hinter dem Begriff steht, ist dann etwa die: 'Gott wird das Versprechen des Endheiles realisieren' (F. Hauck).

So ausgeprägt auch gerade dieser Sprachgebrauch vom 'Harren' auf Gottes Eingreifen am Ende der Zeit sein mag, was seinen Umfang betrifft, so ist er durchaus begrenzt. F. Hauck verweist in diesem Zusammenhang vor allem auf Hab 2, 3⁹⁾. Vom neutestamentlichen Sprachgebrauch her muß betont werden,

¹⁾ Der Tatbestand einer frühen LXX-Rezension ist heute so gut wie unbestritten, vgl. oben Anm. (II) 105. Frühere Standpunkte (vgl. A. Rahlfs, ZNW 20, 1921, S. 182-199) sind überholt. Für das NT vgl. auch: 1. Kor 15, 54/Jes 25, 8; Joh 19, 37/Sach 12, 10; K. Stendahl, The School of Matthew, 1954 (Acta Sem. Neot. Upps. XX): zu Mt 24, 7/Jes 19, 2. Eine neuere Darstellung des Fragenkreises liegt vor in B. J. Roberts, The Old Testament and Versions, 1951 (bes. S. 127).

²⁾ Blaß-Debrunner § 337, 2: 'Der Befehl gilt absolut bis zum Ende ohne Rücksicht auf die Dauer' (= Aor. eff.; 5, 8 dagegen Aor. ingr.). Im Begriff selbst — das lehrt seine Geschichte — klingt das Thema der Verzögerung unausgesprochen an.

³⁾ Kittel-Friedrich ThWb IV, S. 585 ff.

⁴⁾ Wir betonen in unserer Definition das Mehr, weil man sehr wohl mit F. Hauck sagen muß (a.a.O. S. 591, 6 f.), daß im NT mit dem Begriff der 'Geduld' eine durchaus aktive Haltung gemeint ist; dennoch wird man das 'Bestehen' und 'duldende Durchstehen' von Schwierigkeiten oder Leiden von dem auf ein zukünftiges Geschehen gerichteten 'Harren' im Sinne der gegebenen Definition unterscheiden können.

⁵⁾ A.a.O. S. 586, 41 ff.

⁶⁾ A.a.O. S. 588, 40 ff.

⁷⁾ A.a.O. S. 587, 27 ff.; Hatch-Redpath, Concordance II/III S. 141a.

⁸⁾ A.a.O. S. 587, 44 ff. (vgl. auch bes. Anm. 9).

⁹⁾ A.a.O. S. 587, 45. — Vgl. auch E. Grässer, a.a.O. S. 159 Anm. 6, der für ὑπομένειν in Verbindung mit der Erwartung des Endes unter den biblischen

daß ὑπομένειν bei dieser Verwendung in den Vba. προσδοκᾶν und [ἀπ]εκδέχεσθαι (oder: προσδέχεσθαι) völlig gleichwertige Entsprechungen besitzt.

Die beiden ersteren sind in der LXX offensichtlich noch ohne jegliche Bedeutung (Hatch-Redpath II/III, S. 1213a; I, S. 120 c; II/III, S. 1212c) ¹⁾. Grundmann (ThWb II, S. 57/1) bemerkt: "In LXX steht προσδέχεσθαι mehrfach im Sinne des Wartens als Übersetzung von לְחַלּ . . . von קוּה . . . von חכה" (letzteres steht bekanntlich Hab 2, 3). Bei der Bestimmung des aram. Korrelats von 'hoffen' (προσδέχεσθαι) in messianischer Ausrichtung verweist G. Dalman (Worte Jesu, S. 89) auf סַבַּר und beschreibt es näher mit Targ. Onk. Gen. 49, 18, Jes 30, 18 (s.o.S. 22 f.) und (!) Targ. Hab 2, 3.

Diesen Tatbestand gilt es im Auge zu behalten, sucht man nach einer Erklärung, weshalb im NT das stärker eschatologisch bezogene Vb ὑπομένειν ungebräuchlich ist ²⁾. Weder hat die „formelhafte Schilderung der Frommen als ὑπομένοντες τὸν κύριον bzw. τῷ θεῷ" ³⁾ im NT ihre Fortsetzung, noch hat überhaupt der theologisch-eschatologisch orientierte Begriff als solcher seine frühere Bedeutung bewahrt. Allenthalben dominiert für ὑπομένειν der Inhalt 'Erdulden, Aushalten', wobei mit ihm die rechte Haltung in der eschatologischen θλίψις beschrieben wird ⁴⁾. Offenbar wurde der Begriff für die Bedeutung 'auf Gott harren' längst nicht mehr als voll angemessen betrachtet ⁵⁾. *Umso bemerkenswerter dann die wenigen Ausnahmen, wozu unsere Jak-Stelle gehört.*

Eindeutig geht aus dem fest abgegrenzten (11.) Spruchabschnitt V. 7 bis V. 11 ⁶⁾ hervor, daß er den Lesern das ausdauernde, anhaltende Warten einschärfen will. Es geschieht in der Form eines eschatologischen Trostwortes unter Versicherung der bevorstehenden „Ankunft des Herrn" ⁷⁾. Sein liturgischer Ort dürfte die Passafeier mit

Stellen Dan 12, 12 f., Hab 2, 3 (!) und Mal 3, 2 nennt (im übrigen noch: Apoc Bar 83, 4 und IV Makk 1, 11). So im Zusammenhang mit der Erklärung von Mk 13, 13 par.

¹⁾ Ch. Maurer, Kittel-Friedrich ThWb VI S. 725 ff.

²⁾ Kittel-Friedrich, IV S. 589, 39 ff. Die besondere Bedeutung und Verbreitung der genannten Synonyma ist allerdings keine Frage, vgl. W. Grundmann, In Kittel-Friedrich ThWb II S. 55, 16 ff., S. 57, 11 ff. Bemerkenswerterweise charakterisiert er diese Art der Hoffnung mit dem sich auf Hab 2, 3 berufenden Ausspruch des R. Jonathan (um 220) (nach Sanh 97b, vgl. oben S. 19). Mit gutem Recht! Wir erinnern daran, daß Aquila für Hab 2, 3 nicht das ὑπομένειν der LXX bietet, sondern eben den offenbar geläufiger gewordenen Begriff προσδέχεσθαι (s.o. S. 68), der sich Mk 15, 43, Lk 2, 25.38. als in besonderer Weise eschatologisch motiviert erweist. Vgl. auch Str. B. III S. 245: חכה Hab 2, 3 wird als dem 'sehn-süchtigen Harren' Röm 8, 19 gleichwertiges hebr. Korrelat herangezogen.

³⁾ Ps 24, 3; 26, 14; 39, 1 LXX u.a.

⁴⁾ Kittel-Friedrich IV S. 590, 9 ff.

⁵⁾ F. Hauck, a.a.O. S. 589, 31 f., kommt zu dem gleichen Schluß.

⁶⁾ H. Preisker-H. Windisch, HbzNT 15³ 1951, S. 31; M. Dibelius, Meyer XV⁸, 1956, S. 222 f. V. 12 scheint nicht mehr zu diesem Abschnitt zu gehören (M. Dibelius a.a.O. S. 228; anders F. Hauck, NTD, 10⁵, 1949, S. 30).

⁷⁾ G. Kittel, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, in ZNW 41, 1942, S. 71 ff. S. 83 f.: "... eine der stärksten Naherwartungen, die das ganze NT kennt". Diese Beobachtung ist zweifellos richtig, wenn sie auch hinsichtlich der Datierung des Briefes zu keiner Überschätzung des Tatbestandes führen sollte,

ihrer hochgespannten Erwartung sein, wofür wir noch Beweise herbeibringen. Unser V. 11 kann auf keinen Fall aus dieser formalen und gedanklichen Einheit ausgenommen werden. Wenn die vorbildliche ὑπομονή 'Iωβ zur Begründung des an Dan ausgerichteten Satzes dient, dann wohl allein wegen des Bedeutungsinhaltes 'Ausdauer' ¹⁾. Auf dem 'Dulden' und 'Leiden' des prototypischen alttestamentlichen Märtyrers liegt für Jak nicht der Ton ²⁾, so sehr man dies auch vom neutestamentlichen Sprachgebrauch her zunächst erwarten möchte. Dafür spricht der Hinweis auf das Beispiel der Propheten in V. 10, wo ausdrücklich näher von ihrer 'Anstrengung' und μακροθυμία gesprochen wird.

Bemerkenswerterweise findet sich also auch hier der Gedanke der *zeitlichen* Langmut, die offenbar gedacht ist als Heil und Gericht hinauszögernde Langmut (= אַרְךָ אַפַּיִם). Ausführlich äußert sich zur Stelle G. Björck ³⁾. Doch geht es in dem Zusammenhang zweifellos nicht um die 'Geduld im Leiden' ('Patience'), sondern um die 'Ausdauer'. Auch μακροθυμία hat in späthellenistischer Zeit überwiegend den aktivischen Sinn 'Anstrengung' und 'Ausdauer', welche zur Erreichung eines Zieles notwendig sind ⁴⁾. Jak 5, 10 liegt somit ein echtes Hendiadyoin vor. μακροθυμία und μακροθυμία bezeichnen gleicherweise eine ausdauernde, wartende Haltung ⁵⁾, sie unterstreichen den eschatologischen, zielgerichteten Tenor des Abschnitts ⁶⁾.

Stimmen das Schwergewicht und die Intention der Ausführungen gut zusammen

vgl. K. Aland, Der Herrenbruder Jakobus und der Jakobusbrief, ThLZ 69, 1944, Sp. 97 ff. 103.

¹⁾ So schon W. Beyschlag, Meyer, XV⁶, 1897, S. 221, der von der 'Standhaftigkeit Hiobs' spricht, und J. Moffat (in Moffat, The General Epistles, 1953⁷, S. 72: 'steadfastness of Iob').

²⁾ Von F. Hauck, in Kittel-Friedrich ThWb IV S. 591, 28 ff., wird der Tatbestand der Leidensschicksale der Leser des Briefes uE etwas zu stark betont. Jak 1, 12, wo gleichfalls Dan 12, 12 durchschimmert, spricht nicht gegen unsere Konzeption. Vgl. bes. auch unten S. 294 A. 6.

³⁾ G. Björck, in Conj. Neotest. IV, 1940, S. 1 ff.

⁴⁾ W. Bauer, Wb. 1951, Sp. 720: 'offensichtlich die bevorzugte (Bedeutung) und daher auch Jak 5, 10 anzunehmen'.

⁵⁾ G. Björck (a.a.O.; vgl. auch H. Greeven, Erg. h. zu M. Dibelius, op.cit. S. 21) rechnet richtig mit einem Hendiadyoin. Sein Hinweis, daß eine solche Wendung oft nicht koordinierend übersetzt werden dürfe, besteht zweifellos zu Recht (vgl. die gen. Beispiele Act 14, 17; 23, 6). Von unserer obigen Überlegung her wäre allerdings die Übersetzung 'Ausdauer in Drangsalen' vorzuziehen.

⁶⁾ W. Michaelis, in Kittel-Friedrich ThWb IV S. 937, 5 f., bevorzugt die Bedeutung 'Ertragen von Drangsal' für μακροθυμία. Vielleicht müßte der aktive Sinn noch etwas stärker zur Geltung gebracht werden. Jedenfalls wird richtig gesehen, daß der Begriff in diesem Zusammenhang auf keinen Fall einen Zustand meint ('Leiden, Drangsal, Unglück'), sondern eine Haltung. J. Moffat, a a O. S. 72, übersetzt: 'example of fortitude and endurance', was uE der Intension des Jak besser entspricht.

(vgl. das einleitende μακροθυμήσατε¹⁾), dann ergibt sich auch ein sehr einleuchtendes Verständnis der 'schwierigen Worte' V. 11²⁾: καὶ τὸ τέλος κυρίου εἶδετε, ὅτι πολὺσπλαγγνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οὐκίρμων (vgl. Ps 102, 8; 111,4 LXX)³⁾. Daß mit dem 'Ende des Herrn' nur der glückliche Ausgang der Prüfungen Hiobs, welche Gott ihm auferlegte, gemeint ist, ist eine kaum haltbare Interpretation. Ganz abgesehen davon, daß τέλος κυρίου in diesem Fall nicht nächstliegend erklärt wird⁴⁾, erhebt sich vor allem der Einwand, daß dann für diesen so bedeutungsvoll und eindeutig beginnenden Abschnitt ein Schluß ohne unmittelbare Beziehung zum Hauptgedanken gewählt worden wäre. Es soll doch gewiß am Ende dieser eschatologischen Paränese nicht nur die große Barmherzigkeit und Güte Gottes an Hiob allein hervorgehoben werden! Vielmehr scheint, daß sich an diesem Punkte der Gedankengang noch einmal zur fast ursprünglichen Höhe steigert. Von dem übergeordneten Anliegen der notwendigen Ausdauer her wird man übersetzen müssen: „Siehe, wir preisen selig, welche ausgeharrt haben. Von dem Ausharren Hiobs habt ihr gehört, und das 'Ende', welches der Herr (einer solchen ausdauernden Haltung) gewährt, habt ihr daran gesehen⁵⁾, wobei sich zeigt, daß der Herr reich an Erbarmen und Mitgefühl ist“⁶⁾. Den stark zielgerichteten Sinn „Harren“ hat auch μακροθυμῶν V. 7 im Bild von dem Landmann, der auf die „kostbare Frucht der Felder“ wartet (ἐκδέχεσθαι) und auf den zum Gedeihen nötigen „Früh- und Spätregen“. Letztere Wendung (nach Joel 2, 23 oder Hosea 6, 3) stellt, wie wir neuerdings sicher sagen können, eine traditionsreiche und mit dem liturgischen Ort des Passafestes fest verbundene Vorstellung (b Taan 4a, b; 5a) dar, die die besondere eschatologische und passatheologische Doppelsinnigkeit auch gerade dieses Bildes V. 7 nachdrücklich unterstreicht⁷⁾.

¹⁾ Vgl. auch H. Preisker-H. Windisch, a.a.O. S. 31: 'μακροθυμήσατε ist das Leitmotiv, vgl. 8-10; die Warnung vor dem Gericht verbindet auch die Sprüche 9 und 12 mit der eschatologischen Paränese 7 f. . . '.

²⁾ So M. Dibelius, a.a.O. S. 227.

³⁾ Gegen Nestle-Aland, NT Graece, ist festzustellen, daß es sich nicht um ein wörtliches Zitat handelt.

⁴⁾ Eine sehr nahe Parallele zu unserer Stelle bezeichnet Test Gad 7, 4 ('Das Ende des Herrn nämlich (ἔρον κυρίου) wartet ab! Entweder nämlich nimmt er es weg (sc. den Reichtum) im Bösen oder er vergibt den Bußfertigen oder er bewahrt dem Unbußfertigen in Ewigkeit die Strafe auf') und Test. Benj. 4, 1 (ἴδετε οὖν . . . τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τὸ τέλος). Mit der für uns wichtigen Wendung liegt also ein Hebraismus vor. Die Beispiele sind besonders aufschlußreich, weil aus ihnen hervorgeht, daß das 'Ende des Herrn' zugleich von lehrhafter Bedeutung für die Leser ist. Wir möchten dies auch für Jak annehmen. Der Begriff τέλος kann nicht abseits von der eschatologischen Augenblickssituation gewählt sein.

⁵⁾ Die Gegenwartsbedeutung des Verhaltens Hiobs hebt besonders auch W. Beyschlag hervor; vgl. unten S. 259 Anm. 1.

⁶⁾ Die Terminologie der Wendung erinnert an Röm 2, 3 f. und gehört wohl in den dort näher besprochenen Traditionsstrom, vgl. oben die Ausführungen S. 198. Sie im einzelnen durch die Hallelsalmen (Ps 110, 4; 111, 4 LXX: Beziehungen zur Passaerwartung? vgl. im folg.) bedingt zu sehen, wäre nicht ganz abseitig.

⁷⁾ Die gedankliche Schwierigkeit, welche das Bild von dem wartenden Bauern enthält, findet ihre Erklärung, wenn man die Wendung 'Früh- und Spätregen' als aus dem AT übernommen betrachtet (so auch M. Dibelius, a.a.O. S. 225), wobei vorzugsweise an die genannten Schriftstellen zu denken ist. In Qumran scheint die Stelle Joel 2, 23 mit dem 'Lehrer der Gerechtigkeit' in Zusammenhang

Ist die Wendung „Früh- und Spätregen“ Hos 6, 3 als messianischem Dictum probans entnommen (ἤξει ὡς ὑετός ἡμῖν πρόιμος καὶ ὀψιμος τῇ γῇ), so ist überdies ihr unmittelbarer Zusammenhang mit dem „österlichen“ Schriftbeweis Hosea 6, 2 (‘nach zwei Tagen’) zu beachten.

Die Wendung τέλος κυρίου steht, was für das Verständnis aufschlußreich ist, gedanklich zu dem führenden Begriff παρουσία (τοῦ κυρίου) V. 7 in Beziehung, wenn sie nicht überhaupt mit ihm annähernd identisch ist. τέλος steht nämlich, sehen wir recht, an dieser Stelle zumindest doppelsinnig. Einmal meint es, in Abhängigkeit von der Aussage über Hiob stehend, das ‘Ende’ von dessen Leidens- und Wartezeit, dann aber auch das ‘Ziel’, das die urchristliche Leserschaft in Ausdauer anstreben soll (ὑπόδειγμα λάβετε V. 10!) ¹⁾: das ist das τέλος der Geschichte, das Ende, welches der Herr *ibrem* Harren bereiten wird ²⁾. Der Begriff steht dazu eschatologisch, also ähnlich wie καιρός oder πέρας innerhalb der Hab 2, 3-Tradition (= ൬). Hinter der Ausdrucksweise vom erlebten ‘Hören’ und ‘Sehen’ (V. 11) verbirgt sich womöglich eine Anspielung auf die liturgische Lektionenverlesung der Passa-Vigil (darüber auch unten S. 294).

Die Mahnung zur μακροθυμία ist in diesem Abschnitt doppelt begründet: Mit dem Wissen um die bevorstehende Parusie und mit dem auf das unausbleibliche letzte große Gericht, woran V. 9 deutlich erinnert: ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν. Sie trägt der Überzeugung der Verzögerung Rechnung, was aus dem erarbeiteten spätjüdischen Gebrauch hervorgeht.

Das Bild vom Vor-der-Türe-stehen erweist sich als ein in besonderer Weise mit der Passaerwartung verbundenes Motiv ³⁾. In ihm wird die verbreitete Sitte des Öffnens der Türe in der Passanacht vorausgesetzt, die die Bereitschaft für

gebracht worden zu sein, hatte also messianisch-eschatologische Relevanz (vgl. M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, 1957, S. 117 f.). Der Karait Daniel al-Qumisi hat sie (zusammen mit Hos 10, 12 und Mal 3, 24) auf den Propheten Elias gedeutet (P. R. Weis, The Date of the Habakkuk Scroll, in JQR 41, 1950/51 S. 125 f.). Eschatologisch bezogen ist das Schriftwort aber auch schon bei R. Jose (um 150) (Text bei Str. B. IV, 2 S. 827 f.): ‘Ihr Kinder Zions, jubelt und freuet auch in Jahwe, eurem Gott; denn er hat euch den Unterweiser der Gerechtigkeit (sic! ebenso Vulg. und syr. Pesch.) gegeben, und so läßt er euch herabkommen den Frühregen und Spätregen am Ersten’ (des Monats Nisan) (bTaan. la- 7a!).

¹⁾ W. Beyschlag, Meyer XV^a, 1897, S. 222: ‘das Ende, das der Herr gab; sehet (d.i. erkennet daraus), daß der Herr πολὺσπλαγχνός und οἰκτιρμὼν ist’.

²⁾ Der berechtigte schwerwiegende Einwand, daß man nach V. 11a mehr als ein Beispiel erwarten möchte (vgl. M. Dibelius, a.a.O. S. 227), entfällt bei unserer Erklärung, was zugleich für sie spricht. Ist der Sinn wie angegeben, dann ist auch das ‘Beispiel der Propheten’ mit einbegriffen zu denken.

³⁾ Hierüber auch in ZNW 49, 1958, S. 157 ff. 183 ff.

die nahe messianische Erlösung anzeigen soll ¹⁾. Das hohe Alter dieser Gewohnheit steht außer Zweifel ²⁾.

Mit der Aussage ist vor allem Apoc Joh 3, 20 zu vergleichen. Hier wie dort dürfte das Motiv von der Passaerwartung getragen ³⁾ und der Wortlaut früh an Hand des messianisch-eschatologisch gedeuteten Schriftworts Cant. 5, 2 geprägt worden sein. Für die allegorische Auslegung lag es nahe, die Aussage auf das Verhältnis von wartender Gemeinde und kommendem Messias zu deuten: ἐγὼ καθεύδω . . . καὶ ἡ καρδία μου ἀγρυπνεῖ . . . κρούει ἐπὶ τὴν θύραν. Ähnlich wird man die Gestalt der 'Braut', welche Apoc Joh 22, 17 in den Sehnsuchtsruf 'Komm!' ausbricht, unmittelbar vom Hohen Lied her geformt sehen müssen (vgl. den Hl 5, 1f. vorangehenden Vers 4, 16) ⁴⁾.

¹⁾ G. Dalman, Jesus-Jeschua, Erg. h. 1929, S. 10, der aber meint, daß die Sitte in talmudischer Zeit nicht nachweisbar ist. Dagegen spricht Josephus, ant 18, 2, 2: „An dem Feste der ungesäuerten Brote, welches wir *Passa* nennen, pflegten die Priester *gleich nach Mitternacht* die *Tore* des Tempels zu öffnen“.

²⁾ Der in der Schilderung des Todes des Herrenbruders Jakobus (Euseb h.e. II, 23, 8) immer wieder als rätselhaft empfundene Ausdruck 'Türe Jesu' meint wohl die Passa-Parusie des gespannt erwarteten Herrn. An jenem Passafest, welches den Beginn des zweiten römischen Aufstandes markiert, ereignen sich verschiedene mysteriöse Vorfälle, so daß die Überzeugung nachgerade allgemein wird, Gott tue in Kürze die 'Tür des Heiles' auf (Josephus, bell.iud. VI, 293.295; vgl. bes. Ps. 118, 20 Hallelpsalm!). Schon Dam VIII, 11 könnte eine eschatologische Ausrichtung des Bildes von der 'Türe' vorliegen, wobei wir als für ihn wichtige Schriftstelle auf Mal 1, 10 verwiesen werden: 'Außerhalb (der Tora) werden sie nichts erreichen, bis daß der kommt, der Gerechtigkeit lehrt am Ende der Tage. Und von all denen, die in den Bund eingetreten sind, soll nicht etwa einer in das Heiligtum gehen, eitel seinen Altar anzünden'. Sie sind die, welche die *Türe* verschließen, weil Gott gesprochen hat: Nicht sollen sie meinen Altar eitel anzünden'. Von der Türe, die niemand schließen kann, spricht auch Apoc 3, 8. Da die Aussage im Zusammenhang mit der Rede vom 'Schlüssel Davids' (3, 7) getroffen ist, läßt sich ihr messianisch-eschatologischer Bezug behaupten (vgl. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Meyer 1906 XVI⁶, S. 226). Die passatheologische Relevanz von Mal 1, 10 für das Urchristentum ließe sich aus der Verwendung von Mal 1, 11.14 im Eucharistiegebet Did 14, 6 erschließen. Seine Bedeutung für die kirchliche Mahlfeier hat letzteres Prophetenwort bekanntlich seitdem nicht mehr verloren, vgl. oben S. 241 Anm. 5. Eine entferntere Parallele zu diesem Vorstellungskreis könnte auch das in den Acta Johannis gebotene Eucharistiegebet bezeichnen (ed. Lipsius-Bonnet, Acta apost. apocr. II, 1, S. 207 f.): 'Wir preisen deinen Eingang durch die Türe'. Daß das Tür-Motiv auch die umfangreiche apokalyptische Exodus- und Passa-Schilderung der Sap. Sal. (19, 17) beschließt, kann nicht auf einem Zufall beruhen. Von den die Verdammten symbolisierenden Ägyptern heißt es: 'Sie wurden aber mit Blindheit geschlagen wie jene (Sodomiter) an der Tür des Gerechten, als sie von dichter Finsternis umgeben, jeder den Eingang durch dieselbe Tür suchten'.

³⁾ Auch W. Bousset, a.a.O. S. 233, möchte unsere Stelle Apoc 3, 20 mit diesem Schriftwort verglichen wissen. Die Passa-Symbolik ist im zweiten Teil 3, 20 b unüberschbar: 'Wenn jemand meine Stimme hört und die *Tür öffnet*, werde ich zu ihm hineingehen und *das Mahl mit ihm balten und er mit mir*'.

⁴⁾ Daß auch die Formel 'MARANA THA' in besonderer Weise Ausdruck der Passa-Hoffnung ist, wird man — obwohl bisher noch nicht gesehen (vgl. W. Foerster, Kittel-Friedrich ThWb III S. 1094) — folgern dürfen. Für die Passa-Bezogenheit der Apoc Joh, von der der betont-feierliche Schluß nicht auszuklam-

Bei den Rabbinen wurde die Stelle nachweislich mit der messianischen Erlösung (sogar z.T. im Rahmen der Hab 2, 3-Tradition) in Verbindung gebracht: ExR 15, 2, Midr HL 5, 2 (118a), Pesiq 163b ¹⁾. Besonders erwähnenswert ist Mekh Ex 12, 11-14 (Lauterbach S. 32). „Und du sollst es in Eile essen“ . . . Abba Hanin sagt im Namen R. Eliezers: Es bezieht sich auf die Eile der Shekinah. Und obgleich es keinen Beweis dafür gibt, liegt doch eine Anspielung vor: „Horch! Mein Geliebter! Siehe er kommt . . .“ (Cant 2, 8 f.)! Dieser Ursprung des Motivs ist als sehr wahrscheinlich zur Kenntnis zu nehmen, liegen doch vielleicht auch Luk 12, 36 (ἐκ τῶν γάμων) und möglicherweise sogar 13, 25 Ausläufer dieses Denkens vor ²⁾. Die Messias-Bräutigam-Allegorie scheint nach alledem eine sehr frühe Bildung zu sein, wenn auch mit J. Jeremias betont werden muß, daß ein klarer Beweis für ihre spätjüdische Herkunft bis jetzt nicht zu erbringen ist ³⁾. Umsomehr wird man das im Spätjudentum verbreitete Bräutigam-Bräut-Bild über das Verhältnis von Jahwe und Israel als denkbar günstigen Boden für jene fortgeschrittene Bildung heranziehen müssen ⁴⁾. Ihre Übertragung auf den Messias war spätestens in der Urgemeinde ein logischer Schritt ⁵⁾. Die Frage, ob im Spätjudentum eine über das Hohelied gehende theozentrische Erlöser-Bräutigam-Bräut-Allegorie in Umlauf war, wird man positiv beantworten müssen. Das Schriftwort Cant 5, 2 bot sich für eine theozentrische Auslegung förmlich an, und besonders aus der alten Synagoge liegen Zeugnisse vor, daß diese Auslegung vollzogen wurde und auch üblich war. Nach Mekh Ex 19, 17 (72b) ⁶⁾ lehrte R. Jose (um 150): „‘Jahwe kam vom Sinai’ (Deut 33, 2; vgl. auch Hab 3, 2f), um Israel zu empfangen, wie ein Bräutigam, der der Braut entgegenggeht“. Diese Aussage ist bedeutungsvoll genug, weil das Wissen um die eschatologische Symbolik der Ereignisse des Auszugs zum allgemeinen Lehrgut der ältesten Synagoge gehört. Die beliebte Verwendung des Bräutigam-Bildes *in eschatologicis* läßt sich deshalb folgern. Hinzu kommt, daß die allegorische Auslegung des Hohen Liedes nicht nur bereits von R. Akiba, sondern vor ihm schon von R. Jochanan b. Zakkai (40-80 n. Chr.) bezeugt ist ⁷⁾, dieser markante Vorstellungs- und Überlieferungskreis demnach mit einigem Recht zur Erklärung der eigentümlichen

mern ist, liegt überzeugendes Material vor, vgl. oben S. 252). 1. Kor 16, 23 erweist sich gleichfalls als von der Hochstimmung des nahen Passafestes getragen (1. Kor 5, 7; 16, 8). Hinter Didache 10, 6 steht das ‘pattern’ der Eucharistiefeier der Passa-Nacht (vgl. A. Greiff, Das älteste Pascharituaie der Kirche, Did 1-10 und das Joh-Evgl, 1929).

¹⁾ Vgl. Str. B. I S. 599; J. Jeremias, in Kittel-Friedrich ThWb IV, S. 1095, 1 ff.

²⁾ Vgl. J. Jeremias, a.a.O. III S. 178, 5 ff.

³⁾ J. Jeremias, a.a.O. IV, S. 1095, 5 ff.

⁴⁾ Kittel-Friedrich ThWb I, S. 652, 10 ff.

⁵⁾ Entstammte die Joseph-Asenath-Geschichte dem essenischen Literaturkreis (so P. Rießler, Altjüd. Schrifttum, S. 1303; zB auch Wg. Nauck, Die Tradition und der Charakter des 1. Joh, 1957, S. 169 f.), dann wäre mit ihr tatsächlich ein spätjüdischer Beleg für die Messias-Bräutigam-Allegorie gegeben. Die Argumente für den essenischen Ursprung sind in der Tat größter Beachtung wert. Neben den von P. Rießler genannten geben wir zu bedenken: Kalenderzählung 1, 13, 1, Heliopolis 3, 2 (Jos., bell. iud. VII, 426 ff.); 5, 5 Stein-Symbolik (Jos., bell. iud. II, 136; Hipp. Phil. IX, 22; IV. Esra III, 7, 4; Pseudo-Philo, Liber ant. bibl. XI, 15; syr. Apoc Bar. I, 6, 7 u.a.); 6, 3 ff. Lichtmotiv; 8, 9 Gegensatzpaare: Licht-Finsternis, Wahrheit-Irrtum, Leben-Tod; 8, 5 hl. Mahl; weißes Kleid 14, 14 (Jos. b.i. II, 131) u.a.

⁶⁾ Str. B. I S. 969.

⁷⁾ J. Jeremias, a.a.O. IV, S. 1095 Anm. 28.

Gemeinde-Braut-Symbolik der Apoc Joh herangezogen werden kann. Ihre eigentümliche Kontamination mit der Passa-Erwartung, von der eine bezeichnende Spur mit der Wendung $\pi\rho\acute{o}\ \tau\acute{o}\nu\ \theta\upsilon\rho\acute{o}\nu$ auch in der Eschatologie des Jak nachweisbar ist, wird besonders durch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen belegt, in dem die richterliche Funktion des wiederkehrenden Herrn ebenfalls stark betont ist. Seine enorme liturgische Bedeutung erklärt zum Teil wohl auch die Verbreitung der Bräutigam-Allegorie.

Die vielleicht erst urchristliche Anwendung des Bildes auf den Messias (vgl. 2. Kor 11, 2) war von dem jüdischen Hintergrund her auf jeden Fall vorbereitet. Sie war ebenso naheliegend wie der Bezug des ursprünglich theozentrischen Schriftworts Hab 2, 3 auf den Messias. Daß schon Jesus sich verhüllend als 'Bräutigam' bezeichnet haben kann, wird von W. G. Kümmel als wahrscheinlich angenommen (gegen J. Jeremias)¹⁾.

Wenn in Jak 5, 11 abschließend auf Gottes großes Erbarmen verwiesen wird, so soll dies betonen, daß das Warten, die Haltung der 'Langmut', nicht ohne Belohnung bleiben wird²⁾. Der gesamte Abschnitt V. 7 bis V. 11 steht so unter dem paränetischen Leitgedanken des eschatologischen Wartemotivs. Auch V. 9 fällt aus dieser Einheit nicht heraus³⁾. Das 'Seufzen wider einander', vor dem in besonderer Weise gewarnt wird, meint wohl das gefährliche gegenseitige Murren der Ungeduld, der erschlafte und erschlaffenden Hoffnung (Verzögerungsmotiv!)⁴⁾ Eine solche Haltung paßt nach Jak nicht zur echten $\mu\alpha\chi\rho\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$, über der die Verheißung steht: *Selig* ist, wer ausharrt.

Wenigstens mittelbar und formal wird man einen Zusammenhang mit dem Komplex der Tradition von Hab 2, 3, deren Motive verarbeitet sind, annehmen können. M. Dibelius⁵⁾ verweist für V. 7 auf den 'apokalyptischen Bilderkreis vom Wachen und Warten', der besonders auch Apoc Joh 3, 3.20, Mk 13.34 und Mt 24, 45 ff. (= Lk 12, 42 ff.) sowie Mk 13, 29 (= Mt 24, 33) in Erscheinung trete. Eine jüdische Vorgeschichte wird man für diese Redeweise annehmen können, umso mehr, da sie ein stabiles Element der an Hab 2, 3 ausgerichteten

¹⁾ W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 51 Anm. 123, S. 68 f. — Wer Jes 61, 1 ff. LXX für Jesus in Anspruch nimmt (Mt 5, 3 f.; 11, 5), wird ihm Jes 61, 10 LXX als Anspruch nicht abstreiten können. Eine Überlegung, welche sich auch bei J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, S. 156, findet.

²⁾ Wir merken an, daß dieser den Abschnitt abschließende Hinweis auf Gottes gnädiges Handeln noch am ehesten gewissen essenisierenden Aretalogien vergleichbar ist, vgl. IV. Esra III, 18; III, 23, 13 f., V, 4, 13; syr. Apoc Bar. VII, 3, 7; VII, 4, 1; VIII, 6, 11; 1QH I, 6.31 f., VII, 30.35, IX, 33 f., X, 14 ff. 21, XI, 9.29f u.v.a.

³⁾ Vgl. dagegen M. Dibelius, a.a.O. S. 225; H. Preisker-H. Windisch, a.a.O. S. 31.

⁴⁾ J. H. Ropes, Epistle of James, 1954 (ICC), S. 297: $\sigma\tau\epsilon\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ does not mean 'murmur' but 'groan', 'complain of distress', vgl. Hebr 13, 7. Auch die Erklärung von F. Hauck, NTD 10⁵, 1949, S. 31, trägt der gedanklichen Einheit des Abschnitts Rechnung.

⁵⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 225.

Überlieferung darstellt ¹⁾. Im Blick auf V. 9 wird man darauf hinweisen müssen, daß der Sprachgebrauch von der Praxis und Erwartung des Passafestes her unmittelbar veranlaßt war ²⁾. Dafür spricht weiter die Verwandtschaft mit den zitierten Stellen, die sämtlich auf der gleichen Ebene liegen, sowie die Tatsache des passakultischen 'Sitzes im Leben' der Hioblektion (s.u. S. 294).

Die der Septuaginta-Fassung von Hab 2, 3 zugrundeliegende Konzeption vom eschatologischen Kommen Gottes (ἐρχόμενος ἥξει!) könnte in Jak 5, 7 ff. eine Parallele haben. Doch sei das nur hypothetisch erwogen.

Beide Male bezeichnet V. 11 κύριος vielleicht Gott selbst und ebenso V. 10. Daß mit κρείττης gleichfalls Gott und nicht Christus gemeint sein kann, könnte man daraus folgern. Ist dem so, dann ergibt sich auch für V. 7 f. die Beziehung auf Gott (vgl. dazu 5, 4) ³⁾.

Parallelen zur verarbeiteten Vorstellung von der 'Parusie Gottes' finden sich genug. Neben Test. Jud. 22, 2 und Test. Abrah. cp. 13 (nicht in Rez. B) bieten LXX, Jes Sir und Apoc Bar Beispiele, die wir verschiedentlich bereits nennen konnten ⁴⁾. Daß Josephus ganz geläufig wenigstens von der Epiphanie Gottes spricht, ist für die jüdische Geschichte des Gedankens aufschlußreich, obwohl bei ihm die ausgesprochen eschatologische Pointierung fehlt ⁵⁾. Ergibt sich überdies, daß auch der christlichen Literatur (genauer: der judenchristlichen!) die Vorstellung von der Parusie Gottes nicht unbekannt ist (vgl. etwa auch 2. Petr 3), so ist diese Möglichkeit für Jak wohl gleichfalls nicht auszuschließen. Die Epist. apost. legt dem Auferstandenen die offenbar keineswegs als störend oder unpassend empfundene Aussage bei, daß die 'Ankunft seines Vaters' in den Tagen des Passa- und Pfingstfestes stattfinden werde ⁶⁾.

Man wird gut daran tun, die sachliche und strukturelle Berührung von Jak 5, 7-11 mit der apokalyptischen Tradition von Hab 2, 3 in Rechnung zu stellen. Vor allem ergibt sich für ὑπομονή und ὑπομένειν, daß sie noch ganz im Sinne jener durch die vorchristliche

¹⁾ Targ. Hab 1, 5 bietet an Stelle des 'starret' ein 'seid geduldig' (Lagarde S. 467, 7). Die anhaltende Situation der Heilsverzögerung scheint auch hier von Einfluß gewesen zu sein.

²⁾ Die 'Nacht der Beobachtung' (= 14./15. Nisan), welche in besonderer Weise eschatologisch bedeutsam war (Sap. Sal. 18, 6; Mekh Ex 12, 42 (20a)), wurde zur 'Nacht des Wachens' (zB Ep. apost. cp. 15 kopt., ed. Duensing in Lietzmann KLT 152, 1925, S. 13), wobei die äußeren Umstände (Zeiteinteilung 'Wachen der Nacht') für die Terminologie mitbestimmend waren (vgl. E. D. Goldschmidt, Die Pesach-Haggada, 1936, S. 90 f.).

³⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 223 f., stellt für diesen Fall die simplifizierende Alternative 'jüdisches' oder 'christliches' Schriftstück. Da letztere Möglichkeit näher liegt, entscheidet er sich schließlich trotz mancher Bedenken für die Gleichsetzung von κύριος mit Christus. Die von ihm aufgeführten Belege vermögen aber weder zahlenmäßig noch hinsichtlich ihrer Wertung zu befriedigen.

⁴⁾ Vgl. oben S. 34. 56. 63. 92 u.a.; s. auch IV. Esra III 27, 3; II, 10, 1.

⁵⁾ A. Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott, BzFchrTh 14, 1, S. 51.

⁶⁾ Ed. Duensing, a.a.P. S. 13/15.

Erwartung geprägten Überlieferung stehen ¹⁾. Sie bestimmen den Tenor des Abschnitts und bezeichnen schlechthin die judenchristliche Lösung des Briefes. Wo das seit Jesu Todespassa gesetzte eschatologische Vakuum nicht soteriologisch-messianisch mit Hilfe der paulinischen Rechtfertigungslehre (= Hab 2, 4) bewältigt wurde (vgl. oben S. 201), konnte nur die einseitige Warte- und Wachsamkeitsparänese, wie sie auch Hab 2, 3 enthält, als Ausweg betrachtet werden. Die formale Struktur des Schriftwortes ist in Jak 5, 7 ff. deutlich zu erkennen. In materieller Hinsicht möchten wir keine Zusammenhänge statuieren.

¹⁾ Es ergibt sich dazu eine überraschende Klärung jener Fragen, welche neuerdings durch die Untersuchung von A. Feuillet, *Le sens du mot parousie dans l'Evangile de Matthieu, Comparaison entre Matth 24 et Jac 5, 1-11*, in *Festschr. C. H. Dodd* 1956, S. 261-280, 277 f., aufgeworfen wurden.

Für die obigen Ausführungen S. 260f. tragen wir die späten, aber doch aufschlußreichen Sätze aus dem Sochar zu Leviticus (95 ab) nach (ed. Simon-Sperling V S. 119f.):

'In the first month on the fourteenth day of the month. R. Hiya adduced here the verse: "I was asleep but my heart waked, it is the voice of my beloved that knocketh", etc. (S.S. II, 2). 'Says the Community of Israel: I was asleep in the captivity of Egypt, when my children were sore oppressed, but my heart was awake to preserve them so that they should not perish under the oppression. "The voice of my beloved", the Holy One, blessed be He, saying, Open to me an opening no bigger than the eye of a needle, and I will open to thee the supernal gates. "Open to me, my sister", because thou art the door through which there is entrance to Me; if thou openest not, I am closed . . .

And on the fifteenth day of the same month. At the hour of wedlock, when the moon is in full union with the sun and the lower crowns are not found in such numbers in the world . . ., of that time it is written, "a night of vigils for the Lord", for then the holy wedlock takes place which is protection for all'. R. Abba said: 'Therefore the adornment of the bride is on that day, and at night is the visiting of the house. Woe to those that are not of the household when the two Torahs come to unite, woe to them that are not present! Therefore holy Israel prepare for them the house all that day, and through them the visitors enter, and they rejoice and sing gleefully'.

Hohes Lied, Brautsymbolik und Passaerwartung stellen sich hier als eng miteinander verbundene Größen dar. Augenscheinlich datiert diese Kombination aus weit älterer Zeit. Die überraschende Nähe zu Mt 25, 1-13 (s. oben S. 233ff.) kann schwerlich durch eine ältere christliche Tradition veranlaßt sein.

ACHTES KAPITEL

HYPOTHETISCHES ZUR ÄLTESTEN GESCHICHTE VON HAB 2, 3 UND ZUR URCHRISTLICHEN APOKALYPTISCHEN HAB-DEUTUNG

1. DIE TÄUFERANFRAGE (MT 11, 3/LUK 7, 19)

a) Die formale Übereinstimmung mit Hab 2, 3

Einer der bemerkenswertesten Anklänge an Hab 2, 3, der auf keinen Fall unerwähnt bleiben darf, liegt in der Perikope von der Täuferanfrage vor, genauer in dieser selbst: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; Stellen, die auf Grund des charakteristischen Begriffes vom 'Kommenden' als erwägenswerte Schriftparallelen herangezogen werden können, sind dünn gesät. Unter ihnen (Ps 117, 26 LXX, Dan 7, 13 Theod., Ps 39, 8 LXX)¹⁾ empfiehlt sich Hab 2, 3 bei weitem als am ehesten in Betracht kommende Vorlage, und zwar in formaler und sachlicher Hinsicht. Im allgemeinen hat man in der exegetischen Forschung nicht versäumt, auf diesen Tatbestand hinzuweisen²⁾. Neuerdings hat dies erst wieder C. H. Dodd³⁾ getan. Indessen wurden noch niemals Schritte unternommen, den zwischen Mt 11, 3 und Hab 2, 3 bestehenden Beziehungen tiefer nachzugehen. Der Hauptgrund für diese Unterlassung lag wohl darin, daß die Unkenntnis der außerordentlich traditionsreichen Geschichte von Hab 2, 3

¹⁾ Vgl. E. Kühn, Die messianischen Weissagungen, 2. Teil 1900, S. 13; W. Bousset-W. Heitmüller, Schr. d. NT I, 1917, S. 303; W. C. Allen, Matthew (ICC), 1912³, S. 114; Th. Innitzer, Johannes der Täufer, 1908, S. 319 Anm. 2 (nennt auch Gen 49, 10, Ex 21, 27); F. Hauck, ThHkzNT III, 1934, S. 96 ff. (zu Luk 7, 19: „Der Kommende' ist als verhüllender Messiastitel zu denken, der in Anlehnung an at-liche Stellen entstanden ist, welche von dem eschatologischen Kommen Gottes reden (Jes 40, 10; Sach 14, 5; Mal 3, 1 f.: vgl. Hebr 10, 37; Apoc 1, 4, 8; 2, 5; 4, 8 . . .)“).

²⁾ Vgl. Aland-Nestle (zSt); E. Kühn, Die messianischen Weissagungen, 2. Teil, S. 4 (zu Mt 3, 11) u.a.

³⁾ C. H. Dodd, According to the Scriptures, 1953, S. 50 Anm. 1 (zu Hebr 10, 37 f.): 'The expression ὁ ἐρχόμενος where LXX has ἐρχόμενος ἔξει (= בֹּאֵ יֵצֵא), links itself with the use of the same phrase in Mt 11, 3 = Luk 7, 19, but whether the 'testimonium' of the dialogue is prior we have no means of saying'. Daß dem tatsächlich so ist, hoffen wir nachzuweisen. Vor allem macht der Blick auf die Geschichte von Hab 2, 3 die Entscheidung leichter.

ein solches Bemühen uninteressant erscheinen ließ. Aber diese stillschweigende Voraussetzung stimmt nicht!

Es ist nötig, die schon immer gesehenen Berührungen zwischen Mt 11, 3 und Hab 2, 3 im einzelnen herauszustellen. Nur dieser alttestamentliche Prophetenspruch aus der beschränkten Zahl der sich anbietenden AT-Schriftworte enthält die Forderung 'Warte auf Ihn!'. Bekanntlich taucht sie auch später noch (als charakteristisches Schriftelement des Rabbinate) in der mit dem Verzögerungsproblem ringenden Literatur auf¹⁾. Dabei ist deutlich, daß sie ein markantes, eben von Hab 2, 3 her übernommenes, paränetisches Argument darstellt. Dürfte für die Frage in Mt 11, 3 nicht dasselbe gelten? Die Frage lautet nicht, wie man eigentlich erwartet: Bist du der Kommende oder nicht? sondern: Bist du der Kommende oder *sollen* wir auf einen anderen *warten*? Man wird annehmen können, daß sich die fragenden Täuferjünger nicht als Befehlsempfänger Jesu verstanden. D.h. der Dubitativ weist auf einen Imperativ zurück, dem sie sich verpflichtet wußten. An den Prophetenspruch Hab 2, 3 zu denken, ist bei dieser Sachlage sehr naheliegend. Doch damit nicht genug! Die Vermutung wird weiter gestützt, werfen wir einen Blick auf jene andere, neben der LXX damals verbreitete griechische Version. Ihre Wiedergabe von Hab 2, 3 läßt sich besonders schön bei Aquila ersehen²⁾, doch muß sie — was die von Barthélemy behauptete frühe Rezension der LXX (R), 2. Petr 3, 9 und vielleicht schon gar Jes Sir 35, 22 bezeugen³⁾ — in der Urkirche bereits einigen Einfluß ausgeübt haben⁴⁾. Die Nähe der Täuferanfrage zu Hab 2, 3 ist in ihrem Falle vollends frappant: προσδέχου αὐτόν, ὅτι ἐρχόμενος ἔξει. Hinzu kommt schließlich, daß die ἄλλον für ἕτερον bietende lukanische Fassung⁵⁾ auf ein אַחֵר (adj. hebr. et aram.) der Vorlage weist (Peš. אַחֵר), wodurch die formale Nähe zu den eigentümlichen Verzögerungsaussagen Hab 2, 3 (אָחֵר Pi.; im Syr. מוֹחֵר = Aphel) noch offensichtlicher wird.

Die Beziehungen, die ein Vergleich von Mt 11, 3 mit Hab 2, 3 zu Tage fördert, sind somit zweifellos bemerkenswert enge. Es erhebt

¹⁾ bSanh 97b (zit. oben S. 19 f.); zahlr. Texte oben S. 192 f.

²⁾ S. oben S. 68.

³⁾ S. oben S. 70. 90. 65.

⁴⁾ Vgl. speziell für Mt die Überlegungen bei K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 1954, S. 177 ff. 181 f.

⁵⁾ Zu diesem für Lukas typischen Sprachgebrauch vgl. J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1, 1908, S. 79 f. Zum Charakter der Vorlage vgl. E. Hirsch, *Die Frühgeschichte des Evgl.* 1941, 2.B. S. 90 f.

sich die Frage, ob unsere Vermutung einer hier vorliegenden Verwendung des markanten Schriftworts auch sachlich vertretbar ist. Um sie zu beantworten, müssen wir eine nähere Untersuchung der verarbeiteten Materialien sowie des Kontextes vorwegschicken.

*b) Zur Analyse und Herkunftsbestimmung der Täuferüberlieferung
(Mt 11, 2-19/Luk 7, 15-35)*

Es ist heute so gut wie unbestritten, daß Mt und Luk in ihrer Darstellung der Täuferanfrage und des sich anschließenden Zeugnisses Jesu über den Täufer aus einer gemeinsamen älteren Vorlage geschöpft haben. Von einzelnen Versuchen, eine kompliziertere Aufteilung des Stoffes vorzunehmen, abgesehen ¹⁾, wird diese Täuferquelle meist mit Q, der Logienquelle, gleichgesetzt ²⁾. Zweifelloos rechtfertigt das an die Täuferanfrage angereicherte Spruchgut (Mt 11, 7-11/Luk 7, 24-26; 11, 16-19/7, 31-35; 11, 12-14/16, 16), das dem synoptischen Bild nach ebenfalls dieser Vorlage entnommen sein muß, diese Überlegung. Daß es sich bei Jesu Zeugnis über den Täufer um heterogenes Spruchmaterial handelt, also um keine, wie die redaktionelle Verbindung (Mt 11, 7/Luk 7, 24) möchte, historische Rede Jesu, hat schon M. Dibelius ³⁾ näher erwiesen: 'Der Wunsch, zu wissen, was der Herr vom Täufer gedacht und was der Christ von ihm und seinem Kreis zu halten habe, fügte die Stücke aneinander'. Die Erkenntnis der formalen dogmatischen Tendenzen, die diese Komposition bestimmen, impliziert das Problem, ob und wieweit auch der materiale Gehalt der Sprüche als Gemeindebildung zu betrachten ist. E. Lohmeyer ⁴⁾, M. Goguel ⁵⁾ und neuerdings besonders C. H. Kraeling ⁶⁾ haben beispielsweise in Geltendmachung dieses Tatbestandes den historischen Wert der Überlieferung sehr gering eingeschätzt. In Verbindung damit neigt besonders letzterer einer

¹⁾ Vgl. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 1951, S. 191; P. Guénin, *Y a-t-il en conflit entre Jean-Baptiste et Jésus?* 1933, S. 115.

²⁾ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S. 22 (für die Täuferfrage wird allerdings die Möglichkeit der Gemeindebildung erwogen); E. Hirsch, *Die Frühgeschichte des Evgl.*, 2.B. 1941, S. 90 ff.; F. Hauck, (s.o. Anm. 1); Th. H. Robinson, *The Gospel of Matthew (Moffat)*, 1951⁸, S. 100; M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer*, 1911 (FRLANT 15), S. 33.

³⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 6 ff.; vgl. auch F. Hauck, a.a.O. S. 98 f.; R. Bultmann, a.a.O. S. 177 f.

⁴⁾ E. Lohmeyer, *Das Urchristentum* 1. Bd. *Johannes der Täufer*, 1932, S. 15 ff.

⁵⁾ M. Goguel, *Au Seuil de l'Evangile Jean-Baptiste*, 1928, S. 60 ff.

⁶⁾ C. H. Kraeling, *John the Baptist*, S. 127 ff.

höheren Wertung der Täuferdarstellung des Joh zu. Auf Grund verschiedener, die Qumran-Eschatologie nützender Überlegungen hat sich auch W. H. Brownlee¹⁾ für die johanneische Position verwandt. U.E. verfehlt er den wirklichen Sachverhalt.

1. Zur Zeit der Sammlung der Täufermaterialien durch Q war die Bestimmung des Verhältnisses von Täufer und Jesus das leitende Anliegen, nicht schon²⁾ die ausgeprägte Polemik gegen die spätere messianische Glorifizierung des Täufers seitens seiner Jünger³⁾. Mit anderen Worten: die antijüdische Frontstellung mit ihrer Behauptung der messianisch-eschatologischen Funktion Jesu und des Täufers muß das Denken bestimmt haben, und nicht die einseitige Täufer-Polemik. Vereinzelt mag es sie natürlich schon gegeben haben. Die erste Phase urchristlicher Täufertheologie wird also in der Verzeichnung des Täuferbildes weit weniger entschieden gewesen sein als die spätere, in der die Rivalität voll zum Durchbruch kam und erstere Formen angenommen haben dürfte⁴⁾. Die synoptische Überlieferung ordnet sich dieser Schau voll und ganz ein: sie sammelt zwar Sprüche, die die Subordination des Täufers gegenüber Jesus herausstellen, gelangt aber durchaus noch zu dessen Würdigung⁵⁾. Auch kennt sie in der eschatologischen Qualifikation des Täufers noch nicht die mindesten Bedenken. Anders wiederum der Evangelist Joh, der ihm diese abspricht (Joh 1, 21). Er umgeht die Problematik der einstmals vorgenommenen Zeitanalyse⁶⁾, und so sieht er im Täufer zwar den Praecursor und Zeugen Christi, aber doch nicht den Elias Redivivus oder Propheten der letzten Endzeit (nach Jes 40, 3 als *christologischer* nicht eschatologischer Weissagung)⁷⁾. Für seine Begriffe kommt dieser erst dann, wenn auch der Christus der Endzeit erscheinen wird (vgl. Apoc Joh 11, 3 ff.; 6, 17)⁸⁾. W. H. Brownlee, der auf den bei Q und J sehr verschiedenen

¹⁾ W. H. Brownlee, *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls*, in *The Scrolls and the New Testament*, ed. by K. Stendahl, London 1958, S. 33 ff. 46 ff.

²⁾ Vgl. Act 19, 1 ff., eine Erzählung, die weder Polemik noch Spannungen andeutet. Kein Wunder, denn die eschatologische Naherwartung der Urgemeinde konnte auf hierfür empfängliche Täuferjünger anziehend wirken!

³⁾ Vgl. E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, S. 92 f.

⁴⁾ Vgl. Ps.-Clem. *Recogn.* 1, 54 und 60 — Man muß sehen, daß die Polemik in diesem Schrifttum noch stärkere Formen angenommen hat als bei Joh. Eine in der Erfassung der Spannungen geradlinige Entwicklung!

⁵⁾ Bestreiter der Ursprünglichkeit der Überlieferung argumentieren, um dieses Faktum zu erklären, meist so, als sei Johannes hier von der Urgemeinde als Christuszeuge aufgerufen. Dabei wird nur übersehen, daß ein solches Zeugnis im Ganzen des Abschnitts auch nicht mit einem Wort anklingt. Man erwartet in diesem Fall zumindest eine Äußerung des Täufers zu der ihm überbrachten Botschaft!

⁶⁾ Freilich wird man nicht mit E. Hirsch 'die ganze judaistische Gestalt der Zukunftshoffnung' abgewiesen sehen, vgl. R. Bultmann, *Meyer II*⁴, 1956, S. 62 Anm. 5.

⁷⁾ Wobei anzumerken ist, daß diese Verwendung des Jes-Worts keine offene Ablehnung der Elias-Idee besagt. Die Möglichkeit der synoptischen Deutung wird stillschweigend durch eine andere ersetzt. Vgl. auch M. Dibelius, *a.a.O.* S. 109.

⁸⁾ Vgl. hierzu neuerdings A. Feuillet, *Essai d'Interprétation du Chapitre xi de l'Apocalypse*, *NTSt* 4, 1957/58, S. 183 ff., 189 ff. — Immer noch unentbehrlich st W. Bousset, *Der Antichrist*, 1895, S. 134 ff.

Zeitaspekt überhaupt nicht eingeht, muß sich zu einer Erklärung mit Hilfe einzelner Vorstellungen der Qumran-Eschatologie entschließen. Nicht nur ihrer Kompliziertheit, sondern auch ihrer methodischen Fragwürdigkeit wegen überzeugt sie nicht. Die unapokalyptische Täufer-Darstellung des Joh-Evngls, welche dem Täufer christologische, aber nicht eschatologische Aussagen in den Mund legt, wird mit disparaten apokalyptischen Aussagen der Qumran-Literatur interpretiert ¹⁾. Im übrigen wird man den Einwand wagen dürfen, ob es wirklich jene so sicher behauptete Lehrüberlieferung gab, wonach Elias dem erwarteten Messias *nicht* vorangehen soll, sondern dieser selbst als Messias galt ²⁾.

Herrn Pastor Dr. Kocsis, Debrecen, verdankt der Verfasser den Hinweis, daß eine Reihe von Texten der weiteren Qumranliteratur bisher nicht genügend ausgeschöpft wurden. Gerade sie aber sprechen *für* unsere Vermutung. Wir skizzieren seine Ansicht: Jes Sir 45, 6 ff. 23 f. 25 ff. wird das doppelte Messiasium auf Aaron (Pinehas) und David (Juda) zurückgeführt; Elia wird daneben genannt (Jes Sir 48, 1 ff.) und mit dem Prophetenamt in Beziehung gesetzt (48, 8). In dem Test XII herrscht das gleiche Bild vor. Neben den Messiasen aus Levi und Juda steht die Erwartung einer Heilsgestalt 'aus dem Samen' Benjamins (Test. Ben. 11), was nach breiter jüdischer Überlieferung (s. Str. B. IV, 5. 784 ff.) nur auf Elia gehen kann. Daß seine Person in den essenisierenden Pseudepigraphen (IV. Esra 6, 26 f.; äth. Henoch 90, 31) bloß eine Zeugen- und Vorläuferfunktion ausübt, scheint eine Bestätigung für die Ansicht, daß er selbst nicht als Messias betrachtet wurde. Die Erwähnung der drei Stämme Levi, Juda und Benjamin 1 QM I, 5 läßt vermuten, daß aus ihnen auch die drei Heilsgestalten erwartet wurden (1 QS 9, 11). Benjamin kann dann einzig und allein den Stamm des Propheten Elias meinen.

Aber auch, wenn man von dieser Konzeption absieht, ist es denn wirklich so wahrscheinlich, daß der Evangelist Joh, dessen Antitäufer-Frontstellung auch Brownlee nicht bestreitet, ausgerechnet in cp. 1, 19-22 die sonst für diesen Fragenkreis fehlende historische Akribie walten ließ? Man wird nicht übersehen dürfen, daß andererseits wieder Joh 3, 28 in Wendungen zur Person des Täufers Stellung nimmt, die die Abhängigkeit vom Eliasglauben erkennen lassen. Und das aus-

¹⁾ Vgl. W. H. Brownlee, a.a.O. S. 50 f. Anstoß an seinem Verfahren nimmt auch P. Winter, Rez., ThLZ 82, 1957, Sp. 833 ff. 836.

²⁾ Wir verweisen auf die bemerkenswerte Karäerüberlieferung, wonach Elia die *beiden* Messiasse salben wird (vgl. E. Bammel, Zu 1QS 9, 10 f., VT 7, 1957, S. 381 ff. 384 Anm. 1.; A. S. van der Woude, Die messian. Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, 1957, S. 56). Diese Vorstellung erinnert stark an 1 QS 9, 11, wo Prophet = Elia (= Moses Redivivus) anzunehmen wäre (die Gleichsetzung von Elia und Messias von Aaron vertritt jedoch A. S. van der Woude, a.a.O. S. 74 u.a.; dagegen kritisch G. Molin, Rev Qumran 1, 1958/59, S. 434). Die direkte Verwendung von Mal 3, 16.18 in CD XX, 17.20 hilft für eine Klärung wohl nicht weiter. Immerhin wäre es nächstliegend, in dem Lehrer der Gerechtigkeit den 'Vorläufer' der Endereignisse zu sehen, CD (B) XX, 1, VI, 10 f. VIII, 21b. K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958, S. 101, vertritt diesen Standpunkt unter ausdrücklicher Ablehnung jener Versuche, die den 'Propheten' (= Lehrer) mit dem Messias aus Aaron identifizieren wollen. 'Zu einer solchen Deutung geben jedoch die bisher vorliegenden Texte keinen Anlaß'. G. Molin, Die Kinder des Lichtes, S. 170, hält es für möglich, daß sich der Täufer als wiederkehrender 'Lehrer der Gerechtigkeit' gefühlt habe und seine Messiaserwartung auf Jesus übertrug. 'Daß dieser dann doch nicht ganz seinen Hoffnungen entsprach, erzählt Mt 11'.

gerechnet an einer Stelle, die zweifellos — denkt man an die Synoptiker ¹⁾ — den Tenor der Verkündigung weniger tendenziös wiedergibt als cp. 1, 19 ff. ²⁾. A. S. v. d. Woude ³⁾, der ebenfalls die Gleichsetzung des Elias mit dem priesterlichen Messias vertritt, erklärt die seltsame johanneische Position weitaus einleuchtender: der Evgl. wagte nicht die von Jesus und den Synoptikern vorgenommene Elias-Täufer-Identifikation zu übernehmen, weil die mit qumranischem Glaubensgut vertrauten Täuferjünger seiner Umgebung nur darin bestärkt worden wären, der Täufer sei der priesterliche Messias.

2. Damit gelangen wir zu einem weiteren Einwand. Während sich bei Joh jene erwähnte, sich widersprechende Stellungnahme zur Täufer-Elias-Frage abzeichnet (cp. 3, 28!), die die dogmatische Voreingenommenheit der Darstellung unterstreicht, gewährt die Überlieferung der Logienquelle hinsichtlich dieses Punktes ein völlig einheitliches Bild. Beachtenswert ist, daß die Inanspruchnahme der Eliastradition nicht nur Jesu und des Täufers Zeugnis bestimmt, sondern daß in dem geschilderten Auftreten des Täufers in allen Evangelien Züge anklingen, die den Gedanken erwecken, es sei von dem Täufer selbst die Elias-Symbolik angestrebt worden ⁴⁾. Er gibt sich als Bußprediger in der erlösungbringenden Wüste ⁵⁾, und die übereinstimmend berichteten Zentralgedanken seiner Verkündigung erscheinen bewußt auf Grund der Elias-Weissagung Mal 3 gebildet. Ihr hauptsächliches Thema sind der Bußruf (vgl. Mt 3, 2.11 mit Mal 3, 7: ἐπιστρέψατε πρὸς με), die Forderung der soziologischen Erneuerung des Volkes (vgl. Luk 3, 10-14 mit Mal 3, 5.15.23) und endlich das Androhen des Feuers des Gerichtes (vgl. Mt 3, 11 f. mit Mal 3, 2.19, Mt 3, 10.17 mit Mal 3, 19). Daß diese Berührungen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zu Lasten der Synoptiker gehen, sondern den wirklichen geschichtlichen Sachverhalt bezeichnen, wird man behaupten können. Die Anklänge sind zu wenig offenkundig als man in einem solchen Falle erwarten müßte.

3. Während das johanneische Täuferbild, was W. H. Brownlee veranschaulicht, nur mit erheblichen Schwierigkeiten als womöglich ursprünglich angesehen werden kann, enthält gerade Mt 11/Luk 7 anerkannt altertümliche Materialien. Hierzu gehören vor allem der Stürmerspruch (Mt 11, 14/Luk 16, 16) ⁶⁾, die Aussage, daß Johannes der größte unter allen Geborenen sei (Mt 11, 11a/Luk 7, 28a) ⁷⁾, und endlich die Parabel von den auf dem Markte spielenden Kindern

¹⁾ Auch G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1956, S. 43 sieht in der 'Spruchquelle' die 'besten Nachrichten über Joh' überliefert. Vgl. auch K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer*, 1958, S. 113.

²⁾ ἀπεσταλμένος εἰμι ἐμπροσθεν ἐκείνου steht in unmittelbarer Abhängigkeit von Mal 3, 1 LXX: ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου . . . πρὸ προσώπου μου (Mk 1, 2; Mt 11, 10: σου). An dieser Stelle wird nur der Christus-Anspruch des Täufers abgewehrt.

³⁾ A.S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* S. 60 f. 73 f. 228 f. u.a.

⁴⁾ Vgl. Mk 1, 6 mit 2. Kg. 1, 8; hierzu E. Stauffer, *Jerusalem und Rom*, S. 90, G. Bornkamm, a.a.O. S. 41; G. Friedrich, *ThWb VI* S. 838, 35 ff.

⁵⁾ Zur Bedeutung der 'Wüste' in der eschatologischen Vorstellungswelt vgl. neuerdings J. Blinzler, *Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus*, *Nov Test* 2, 1957, S. 24 ff. 45 Anm. 2 (mit Lit.).

⁶⁾ Zur Analyse vgl. M. Dibelius, a.a.O. S. 23 ff.; neuere Erklärungsversuche geben Ch. Stratton, *Pressure for the Kingdom*, *Interpretation* 1954, S. 414 ff.; O. Betz, *Jesu heiliger Krieg*, *NovTest* 2, 1957, S. 116 ff. 125. Vgl. bes. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956, S. 285 ff. 300.

⁷⁾ Vgl. M. Dibelius, a.a.O. S. 12 ff. 121.

(Mt 11, 16 f./Luk 7, 31 f.)¹⁾. Entgegen einer verbreiteten Ansicht²⁾ wird man auch die Anwendung von Mal 3, 1.22 von Jesus auf den Täufer für ursprünglich ansehen dürfen (Mt 11, 10.(14)/Luk 7, 27). Es ergibt sich zwangsläufig aus den oben dargelegten Gründen, wonach Johannes sich vermutlich bewußt in die Elias-Tradition stellte. Doch abgesehen davon muß bei Jesus die Anwendung des Schriftwortes von dem Vorläufer des eigentlichen messianischen Heilsbringers auf den Täufer für naheliegend erklärt werden. Beanspruchte Jesus besondere Vollmacht in eschatologischer Stunde für sich, wirkte er in der Überzeugung des nun mit ihm im Anbruch befindlichen Heils, dann muß eine alttestamentliche Positionsbestimmung seiner und des Täufers Gestalt unumgänglich gewesen sein. Er vollzog sie, indem er dem Täufer (was in dessen eigenem Interesse gelegen haben kann) die Rolle des Elias Redivivus zuerteilte³⁾, die Sendung des letzten Propheten der vergehenden Weltzeit. Je fester er an die nun anhebende Verwirklichung der Erlösung glaubte, umso dringlicher ergab sich die Notwendigkeit, den Lehrsatz von dem vorher erschienenen gottgesandten Elias als erfüllt auszugeben. Es scheint, daß Jesus diesen Schritt getan hat, vielleicht sogar in Übereinstimmung mit dem Täufer selbst. Gewiß trug die Anwendung des Zitates Mal 3, 1.22 auf ihn auch der antijüdischen Frontstellung Rechnung, aber sie hat es zweifellos nicht allein motiviert, sondern auch die kairologische Zeitanalyse, eine hocheschatologische Deutung der eigenen Situation. Sie findet sich in der Urgemeinde, jedoch auch schon bei Jesus, wobei die letztere erstere bedingt. Möchte man die Täufer-Elias-Gleichung als Sekundärbildung erklären, so bleibt unberücksichtigt, daß die ältesten eschatologischen Grundkategorien der Gemeinde auf solchen von Jesus beruhten (vgl. auch das Thema der Passa-Erwartung!). Kann man das für judenchristliches Milieu brennende Faktum der Elias-Erscheinung wirklich davon ausschließen? Wir halten dies für keinen, der Erfassung des wahren Sachverhaltes dienlichen Schritt.

In summa ergibt sich, daß die Betrachtung des Kontextes der Täuferanfrage für die Frage von deren Ursprünglichkeit ein günstiges Vorurteil schafft. Man wird sie sogar im besonderen zur Erwägung stellen müssen. Der Abschnitt weist sich gleichfalls als der Logienquelle entstammend aus⁴⁾. Darüberhinaus möchte man vermuten, daß es speziell dieses situationsgebundene Stück war, das zur Verbindung mit den ursprünglich lose tradierten Jesuszeugnissen Anlaß gab⁵⁾. Ob eine so alt sich ausweisende Erzählungseinheit aber gefälscht sein kann? Auch dieser Tatbestand spricht für die Ur-

¹⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 15 ff.; R. Leivestad, An Interpretation of Mt 11, 19, JBL 71, 1952, S. 179 ff.; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 178.

²⁾ R. Bultmann, ebenda; M. Dibelius, a.a.O. S. 30 ff. (mit Vorbehalten) u.a. Vgl. aber J. M. Robinson, A new Quest of the historical Jesus, 1959, S. 117 ff.

³⁾ Vgl. Mk 9, 9-13/Mt 17, 9-13, eine Stelle, die — wenn auch aller Wahrscheinlichkeit nach Gemeindebildung (E. Lohmeyer, Meyer I, 2, 1951, S. 183 f.) — das Brennende dieses Anliegens unterstreicht.

⁴⁾ Überzeugende Argumente bei E. Hirsch, Die Frühgeschichte des Evngls, 2.B., 1941, S. 90 f.; vgl. auch schon M. Dibelius, a.a.O. S. 33.

⁵⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 6 f.; R. Bultmann, a.a.O. S. 22; F. Hauck, a.a.O. S. 98 f.

spürlichkeit des Berichts Mt 11, 2-6. Dazu kann man sich nur mit Mühe vorstellen, daß diese ins Auge springende spannungsvolle Darstellung des Verhältnisses von Täufer und Jesus sekundär als Einleitung der nachfolgenden Spruchsammlung geschaffen wurde. Die Figur des zweifelnden Messiaszeugen wäre in dieser Zeit der anti-jüdischen Polemik und Orientierung wohl immer als unmöglich empfunden worden. Am besten erklärt sie sich, kommen hier wirklich historische Reminiszenzen zum Ausdruck. Wenn es aber noch eines Beweises bedürfte, so liefert ihn Mt 11, 6/Luk 7, 23, 'das unmißverständlichste und zuverlässigste Zeugnis der kanonischen Evangelienüberlieferung über die Spannungen zwischen dem Täufer und Jesus' (E. Stauffer)¹⁾. Mit M. Dibelius²⁾ möchten wir daher formulieren: 'Eine solche Frage und eine solche Antwort — beides darf Anspruch auf geschichtliche Glaubwürdigkeit erheben, denn die Legende hätte den von ihr als Herold Jesu geschilderten Täufer nicht so halbgläubig fragen lassen'.

Erhebt die Überlieferung Anspruch auf Glaubwürdigkeit, dann muß sie in ihrer Gegenüberstellung von Täuferanfrage und Jesu Antwort auch etwas jeweils für beide Typisches zum Ausdruck bringen. E. Lohmeyer³⁾, der zu dieser Probe aufs Exempel Stellung genommen hat, meint, sie weise die Überlieferung als nicht ursprünglich aus.

Er stellt nämlich fest: 'Diese Szene, in der sich der letzte Sinn der beiden Gestalten und ihres Werkes scheint verkörpern zu sollen, zeigt freilich wenig, was gerade die Besonderheiten, sei es des Johannes oder Jesus, hervorhebe. Johannes fragt, wie jeder jüdische Fromme jener Zeit fragen könnte, der von messianischer Hoffnung erfüllt ist; und Jesus antwortet mit heiligen Sprüchen, die seit langem als Schilderung der messianischen Herrschaft verwandt sind'.

Ist diese Darstellung, die überall dort anerkannt wird, wo man den Wert der Überlieferung Mt 11/Luk 7 in Frage stellt, aber wirklich haltbar? Ist sie heute noch haltbar, da das scheinbar undurchsichtige Dunkel der Täufergestalt auf Grund der Entdeckungen vom Toten Meer grundsätzlich erhellt ist? Wir meinen, daß sie einer Revision bedarf.

¹⁾ E. Stauffer, *Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient*, ZNW 46, 1955, S. 1 ff. 15 (Anm 37).

²⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 37; ebenso W. G. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, S. 102 ff.

³⁾ E. Lohmeyer, *Johannes der Täufer*, S. 18.

c) *Zur Deutung der Perikope (Mt 11, 3 = Hab 2, 3)*

Oben versuchten wir die Abhängigkeit der Täuferanfrage von Hab 2, 3 im einzelnen zu begründen. Die Richtigkeit des Nachweises vorausgesetzt, ist der Schluß nicht zu umgehen, daß diese zweifellos älteste Überlieferungsschicht den bemerkenswerten Nachhall eines für beide Positionen typischen Standpunktes und Gedankenaustausches enthält. Schon allein die Form ist aufschlußreich. Wie besonders bei rabbinischen Streit- und Schulgesprächen üblich, steht der schriftgebundenen Frage die schriftgebundene Antwort gegenüber.

Der Täuferanfrage liegt das interrogativ gefaßte Zeugnis Hab 2, 3 zugrunde, ein Prophetenspruch, der — wie wir hoffen eindeutig erarbeitet zu haben — in der apokalyptischen Messianologie von Qumran und verwandten essenisierenden Kreisen einen zentralen Platz einnahm. Daniel, Habkom, Jes Sir, IV. Esra und syr Apoc Bar bezeichnen völlig offenkundige Situationen in der Auslegungsgeschichte von Hab 2, 3 f! Das Schriftwort war hier schlechterdings zum Kompendium und Schlüssel einer mit dem Verzögerungsproblem ringenden Eschatologie geworden. Es ist heute erwiesen, daß Gestalt und Wirken des Täufers auf dem Hintergrunde dieser Bewegung gesehen und beurteilt werden müssen¹⁾. Die Feststellung, Mt 11, 3 charakterisiere seine Erwartung, sowie die Beobachtung, daß die Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach auf Hab 2, 3 beruht, fügt sich dem so aufgehellten Bild des Täufermilieus ohne den geringsten Widerspruch ein. Somit eröffnet sich für die Beurteilung der Täuferfrage ein ganz neuer Aspekt. Johannes fragt nicht, wie es jeder jüdische Fromme seiner Zeit auch tun könnte, sondern der Kern seines Anliegens ist identisch mit der Lebensfrage der in Qumran sichtbar gewordenen spätjüdischen Apokalyptik. Ihn quält das 'Geheimnis', dessen Inhalt zu kennen der 'Lehrer der Gerechtigkeit' einst so zuversichtlich behauptet hatte (1 QH VII, 4). Es betraf den Ablauf der Zeiten, so wie auch die Anfrage des Johannes das Ringen mit der temporalen Problematik andeutet: 'Oder sollen wir (noch weiter) auf einen anderen warten?'

¹⁾ Vgl. auch K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, 1958, S. 109 ff.; W. H. Brownlee, John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls, a.a.O. S. 33-53; J. M. Allegro, Die Botschaft vom Toten Meer, 1957, S. 142 ff.; E. Stauffer, Jerusalem und Rom, S. 88 ff.; ders. Probleme der Priestertradition, ThLZ 81, 1956, Sp. 135 ff. 143 ff.; O. Cullmann, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity, JBL 74, 1955, S. 213 ff.

Das Neuverständnis der Frage Mt 11, 3 stellt auch die Antwort Jesu in ein neues Licht: „Geht und sagt Johannes, was ihr hört und seht:

„Blinde sehen (Jes 61, 1, auch Jes 29, 19) und Lahme gehen (nach Jes 35, 6), Aussätzige werden rein und Taube hören (Jes 29, 18, s. auch Jes 35, 5),

Tote stehen auf (Jes 26, 19) und Armen wird frohe Botschaft verkündigt (Jes 61, 1; s. auch Jes 29, 19) und selig ist, wer nicht an mir Anstoß nimmt’.”

Die Botschaft an den Täufer stellt in der vorliegenden Gestalt ¹⁾ eine in einfache poetische Form gebrachte Sammlung von ‘messianischen’ Jesaja-Sprüchen dar: Jes 26, 19 (Tote), 29, 18 f. (Taube, Blinde, Arme), 35, 5 f. (Blinde, Taube, Lahme, Stumme) und vor allem 61, 1 (Armenbotschaft, Blinde; dazu Stichworte wie ‘heilen, verkündigen’). Schon die enge ausschließliche Abhängigkeit von der prophetischen Weissagung und deren Deklaration als gegenwärtig sich erfüllende läßt ahnen, daß es hier nicht um einen aus gerade passenden Elementen zusammengestellten, beliebigen Wunderkatalog geht, um die ausweichende Antwort auf eine mehr oder weniger konkrete Frage. Tatsächlich lehrt die Geschichte der Verwendung von Jes 61, der an unserer Stelle eigentlich tragenden klassischen Belegstelle der messianischen Erlösungszeit ²⁾, daß diese schlechthin die Funktion des Heilszeitkriteriums ausübte. An ihr entschied sich die Wahrheit jeglichen messianischen Anspruches. Kein Wunder, daß das Schriftwort im Verein mit einschlägigen Parallelen früh

¹⁾ Man kann fragen, ob die Botschaft in dieser vielgliedrigen Form ursprünglich ist. Als womöglich hinzugesetzte Elemente könnten ins Auge gefaßt werden:

a) der Versteil von den Aussätzigen (bei Jes nicht belegt)

b) jener von der Totenauferweckung (καί ist störend).

Die Überlieferung zeigt, wie sehr gerade ein solcher Katalog Veränderungen unterlag. Vgl. die bei E. Stauffer, *Antike Jesustradition und Jesuspolemik im mittelalterlichen Orient*, S. 15 ff., genannten Beispiele. Hinzuzufügen wäre das bei M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, 1953, S. 31, genannte apokryphe Evgl-Fragment, Pseudo-Hippolyt 24, Pseudo-Methodius 99 u.a. (letztere beiden Zeugnisse handeln vom Antichrist vgl. W. Bousset, *Der Antichrist*, S. 115 f.).

²⁾ E. Hirsch, a.a.O. S. 93, stellt fest, daß die Antwort Jesu geschichtlich nur gelautet haben kann: „‘Geht und meldet Johannes, was ihr seht und hört. Die Blinden sehen, und den Armen wird das Evangelium verkündet. Und selig ist, wer keinen Anstoß nimmt’. Dabei wäre das Sehendwerden der Blinden als Gleichnispruch gemeint, dessen Sinn in der zweiten Hälfte des Satzes gleich aufgelöst wird; diese Stilform ist für Jesus in Mk 2, 17 bezeugt”. So hypothetisch dieser Vorschlag auch sein mag, die Bedeutung von Jes 61 wird mit ihm besonders augenfällig unterstrichen. Bemerkenswerterweise hat auch Justin, *Dial. c. Tr.* 12, die Aufzählung auf die Motive von Jes 61 beschränkt: πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, τυφλοὶ βλέπουσι καὶ οὐ συνίετε. Zur Sache vgl. E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, 1953, S. 187 ff.

zu einer abgeschliffenen, aber auch dabei gefestigten Traditionseinheit wurde. In den christlichen, besonders natürlich judenchristlichen Gemeinden ist der jesajanische Katalog fleißig mit meist nur geringen Abwandlungen tradiert worden ¹⁾. Die Verbreitung setzt in Erstauen. Ebenso die fast allgemein feststellbare Anwendung in Zusammenhängen, die zur Vollmachtsfrage Stellung nehmen ²⁾.

Erkennt man diese messianische Kriteriumsfunktion von Jes 61, finden verschiedene Stationen der Geschichte des Schriftworts eine einfache Erklärung. So etwa, daß die spätere Täufer-Überlieferung mit ihrer Messias-Deklaration des Johannes entgegen dem sicher erkennbaren geschichtlichen Tatbestand (s. Joh 10, 41) ³⁾ den Wunderkatalog für ihn beansprucht hat ⁴⁾. Oder, um ein weiteres besonders aufschlußreiches Beispiel zu nennen, daß Simon b. Giora, der politische Emporkömmling und Messiasprätendent der Aufstandszeit, bestrebt war, die mit ihm anbrechende Verwirklichung der jesajanischen Weissagung vorzutäuschen ⁵⁾.

Das bedeutet für das Verständnis unserer Perikope: Jesus hat die biblisch fundierte Anfrage des Täufers nach den unter den Rabbinen üblichen Regeln nicht einfach mit einem simplen Ja ausweichend (so W. G. Kümmel) ⁶⁾ oder gar abweisend (so Ph. Vielhauer) ⁷⁾ beantwortet, sondern mit einem adäquaten Schriftzeugnis. Jes 61 parr. war seiner einzigartigen Bedeutung wegen der nicht weniger einzigartigen Anfrage mit Hab 2, 3 sogar in hervorragender Weise ebenbürtig. Es scheint, daß auch die späteren Rabbinen um diese Bezeichnung wußten, wenn sie Jes 60, 22 (als Einleitung von Jes 61, 1 ff.) und Hab 2, 3 miteinander konfrontiert haben ⁸⁾. Bezeichnenderweise

¹⁾ Vgl. E. Stauffer, a.a.O. S. 15 ff.; weitere Literatur bei H. Greßmann, in ZKG 40, 1922, S. 188; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, S. 22 Anm. 2.

²⁾ So heißt es etwa in dem (S. 274 Anm. 1) genannten Evangelien-Fragment als Antwort des Jüngers Simon auf Jesu Aufzählung seiner Wundertaten: 'O Lord verily great are the works which thou doest. For we have *never heard nor have we seen* (vgl. Mt 11, 4) ever a man that hath raised the dead, save thee'. Apoc. 7 (Cod. E) (Tischendorf, Apoc. Apocr. 70). Acta Pauli VIII, 35; (vgl. auch Str. B. I S. 190 (zu Mt 5, 3)) Mart. Petri et Pauli c. 20, Abgarbrief (Euseb h.e. I, 13, 61).

³⁾ Vgl. hierzu E. Stauffer, Jerusalem und Rom, S. 90 (Anm 22), R. Bultmann, a.a.O. S. 22, hält Joh 10, 41 für einen Satz der Polemik.

⁴⁾ Mand. Johannesbuch Kp. 76 (Lidzbarski II S. 243); Ginza I, 201 (Lidz. S. 30), II, 136 (S. 48).

⁵⁾ Josephus, B. J. IV, 508: καὶ προκηρύξας δούλους μὲν ἐλευθερίαν, γέρας δὲ ἐλευθεροῦν (vgl. Jes 61, 1: κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν).

⁶⁾ W. G. Kümmel, Jesus und die Anfänge der Kirche, 1954, StTh VII S. 10.

⁷⁾ Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, S. 78.

⁸⁾ Jes 61 tritt als Messias-Weissagung bei den Rabbinen auffällig in den Hintergrund (vgl. Str. B. II S. 156 zu Luk 4, 18 f., S. 134 zu Luk 2, 25). Daß die Stelle in

ragt Jes 61 auch schon 1QH 18, 14 f besonders hervor, wobei das messianische Gegenwartsverständnis deutlich ist.

Die Erklärung der Beweggründe, die die Anfrage des Täufers veranlaßten, schwankt im allgemeinen zwischen zwei Möglichkeiten¹⁾. Das 'Bist du der Kommende' sei

a) eine *Glaubensfrage*, diktiert von der Spannung, die zwischen seinem apokalyptischen Messiasbild und dem Auftreten Jesu bestand;

b) eine Frage, motiviert durch das mit dem angespannten Warten vorrangig gewordene Verzögerungsproblem. Die Naherwartung (Mt 3, 10/Luk 3, 9) hätte auch bei Johannes ihre Problematik entfaltet.

Stellt man für Mt 11, 3 die Abhängigkeit von Hab 2, 3 in Rechnung¹⁾, so ergibt sich, daß beide Möglichkeiten nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Erstere setzt letztere voraus. Hatte sich der Täufer als Bußprediger der Endzeit verstanden, war sein Wirken von der Überzeugung des unmittelbar nahen Gerichtes bestimmt, dann mußte ihn, da seine Tätigkeit zum Abschluß gebracht worden war, je länger je mehr das Verzögerungsproblem beschäftigen. Es bedeutet, daß er auf die Generallösung der Essener-Apokalyptik zurückgeworfen war — eben auf Hab 2, 3: 'Wenn es (bzw. er) sich verzögert, so warte darauf (bzw. auf ihn), der Kommende kommt gewiß!' Die Nachrichten über die aufsehenerregende Wirksamkeit

Targ. Jes. 61, 1 auf den Propheten bezogen wird, nicht aber auf den Messias, was weit mehr nahe lag, muß überraschen. Umsomehr, da für die zT sehr engen Parallelen die messianische Deutung immer wieder und ungleich häufiger aufklingt (Str. B. I S. 594). Der Grund für diese auffällige Scheu vor dem zentralen Text liegt aller Wahrscheinlichkeit nach darin, daß wir es hier mit jener Weissagung zu tun haben, deren enttäuschendes Nichteintreffen über dem Drama des römischen Aufstandes stand. Vgl. Josephus, B. J. VI, 312, der von einem 'zweideutigen Orakelspruch' in den 'Heiligen Schriften' spricht, demzufolge man erwartete, daß 'zu jenem Zeitpunkt' (s. Jes 60, 22!) einer aus dem jüdischen Lande die Herrschaft über den 'Weltkreis' (*ἄρξει τῆς οἰκουμένης* —) erlangen werde. Eine verhängnisvolle Anwendung von Jes 62, 4 LXX auf den Messias: *καὶ τῇ γῇ σου Οἰκουμένη* (= *ἡ γῇ σου Οἰκουμένη*?). Die späteren Übersetzer (Aquila, Symmachus, Theodotion) haben mit diesem Mißverständnis bezeichnenderweise aufgeräumt (vgl. F. Field II S. 555 f. zSt mit Anm.). Sie bieten: *συνοικισθήσεται*. Unbefriedigend: E. Gerlach, Die Weissagungen des AT in den Schriften des Josephus, 1863, S. 67 ff.; E. Norden, Josephus und Tacitus über Jesus Christus und eine messianische Prophetie, Jahrb. f. Kl. Altertum, 31, 1913, S. 16 ff.

¹⁾ Vgl. zur Sache A. Plummer, Comm. on the Gospel according to St. Luke (ICC), 1953⁵, S. 202.

Jesu, welche ihm zugetragen wurden, schienen einen Ausweg von dem skrupulösen Dilemma anzudeuten. Freilich vom Standpunkt des Täufers aus — nur einen Ausweg! Der Augenschein entsprach nur sehr bedingt der eigenen apokalyptischen Erwartung. Doch darum wußte Jesus, der die Botschaft des Täufers kannte, nicht weniger; daher der harte Satz: 'Selig, wer sich nicht an mir ärgert!' ¹⁾ Die Not des quälenden Verzögerungsproblems konnte Johannes durch die Antwort Jesu und das Zeugnis der ausgeschickten Jünger genommen werden, die des Glaubensanstoßes nicht.

d. Ergebnis

Die Beobachtung, daß Mt 11, 3 die interrogative Anwendung von Hab 2, 3 darstellt, gestattet ein vertieftes Verständnis der Perikope. Ihren mehr als hypothetischen Wert wird man behaupten können. Schließlich macht es die Tatsache der nachgewiesenen Bedeutung von Hab 2, 3 schwer, die formalen Beziehungen zwischen Mt 11, 3 und Hab 2, 3 als bloße Zufälligkeiten abzutun.

M. Dibelius ²⁾ hat einst die Möglichkeit erwogen, ob *ὁ ἐρχόμενος* nicht ein in Täuferkreisen besonders gern gebrauchter Messiasname war. Dehnt man die Fragestellung, was wir zu begründen suchten, auf die Täuferanfrage, gleichgesetzt mit Hab 2, 3, aus, so wird das Recht jener Vermutung auf einer neuen Ebene bestätigt. Denn dies ist unumstritten: Hab 2, 3, das den speziellen Titel des 'Kommenden' enthält, war in den apokalyptischen Sektenkreisen, die den Täufer prägten, tatsächlich eine messianische Kardinalprophetie.

Noch eine letzte Überlegung! Wir meinen, daß sich der Wert des versuchten Nachweises nicht wesentlich mindert, müßte man sich bei Mt 11, 3 bzw. 11, 2 ff. für die Annahme einer urchristlichen Sekundärbildung entschließen. Angesichts des unzweifelbar hohen Alters der Quelle würde man der Urgemeinde wohl zutrauen dürfen, daß sie auf jeden Fall eine dem historischen Sachverhalt angemessene Charakterisierung vorgenommen hat. Doch halten wir diese Möglichkeit reiner Gemeindebildung für unwahrscheinlich. Form, Alter und Situation des Abschnitts sprechen *für* die grundsätzliche Echtheit der Überlieferung.

¹⁾ Jes Sir 48, 11 preist den Elias Redivivus mit dem Makarismus: 'Selig wer *dich* sieht und stirbt, (aber seliger *du* selbst), denn (du) lebst!'. Darf man von einer polemischen Umkehrung der Seligpreisung sprechen?

²⁾ M. Dibelius, a.a.O. S. 34 Anm. 4.

2. SPUREN EINER APOKALYPTISCHEN HABAKUK-DEUTUNG IM NEUEN TESTAMENT

a) *Hab 2, 3 und Mt 10, 22*

Vor allem für seine zweite Hälfte erweckt Mt 10, 22 den Anschein, aus älterer Überlieferung zu stammen: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται¹⁾. Innerhalb der synoptischen Tradition hat der Spruch, der an Hab 2, 3 erinnert, *keinen* festen Ort, erweist sich aber offenbar als stabiles Element (= Mt 24, 12b. 13; Mk 13, 13; Lk 17, 19).

Ob er ursprünglich der Logien-Quelle zugehörte, wofür das Vorkommen Mt 10, 22 sprechen könnte, ist fraglich, da der synoptische Vergleich zeigt, daß der Spruch immer im Rahmen der Evangelien-Apokalypsen tradiert wird. Diese bilden aber überlieferungsgeschichtlich gesehen bekanntlich alles andere als eine organische Einheit. Mk 13, 9-13 scheint in Mt 10, 17-22 eingearbeitet zu sein²⁾. Für eine zum Spätjudentum vorliegende Beziehung, was uns den Entscheid in der Frage der Ursprünglichkeit keineswegs leichter macht, spricht eine im wesentlichen parallele Aussage bei IV. Esra (II, 10, 9): 'Und jeder, der übrig bleibt aus alldem, was ich dir vorhergesagt, der *wird gerettet werden* und schauen mein Heil und das Ende meiner Welt'³⁾. Ob man bei dem komplizierten Tatbestand der Überlieferung die Echtheitsfrage positiv oder negativ entscheidet, stets wird man das hohe Alter dieser Terminologie einkalkulieren müssen⁴⁾. Ist die Problematik der Naherwartung immer die gleiche, dann auch ihr Sprachgebrauch und ihre Theologie.

Der erste Teil (καὶ ἔσσητε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου = Mk 13, 13a) könnte eine ältere Überlieferung bezeichnen, spielt sich in ihm doch in

¹⁾ Nicht erreichbar war dem Vf. P. Joüon, Mt 10, 22, RechSR XXVIII S. 310 f. R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, S. 129 (zu Mt 10, 17-22): 'Ob Mt diese Verse selbst gebildet oder aus jüdischer oder christlicher Tradition übernommen hat, ist nicht auszumachen'.

²⁾ R. Bultmann ebenda.

³⁾ Ed. B. Violet 1924, S. 52 (Lat. Version nach B. Violet 1910: *et erit omnis, qui derelictus fuerit ex omnibus istis, quibus praedixi tibi, ipse salvabitur et videbit salutare meum et finem saeculi mei*).

⁴⁾ H. Preisker, Sind die jüdischen Apokalypsen in den drei ersten kanonischen Evangelien literarisch verarbeitet? ZNW 20, 1921, S. 203 f., hat sich bereits in diesem Sinne gegen ältere Versuche (B. Langen, A. Hilgenfeld) entschieden, welche die literarische Benutzung von IV. Esra durch die Synoptiker behaupteten. In den besprochenen Fällen liegt ein 'gemeinsamer Traditionsgrund' vor. Ein anderes Ergebnis läßt die gesicherte Chronologie unserer Schriften nicht zu.

gewisser Hinsicht Jesu eigene Verfolgungslage wider ¹⁾. Sie entspricht auch jener der Urgemeinde, der verständlicherweise an der Überlieferung eines solchen Logions gelegen sein mußte. Wäre dieser Teil eine zwar alte aber sekundäre Bildung, so verwiese demgegenüber die zitierte 2. Vershälfte auf Grund ihres formelhaften, sentenzartigen Charakters ziemlich sicher auf die Verarbeitung älteren Gutes.

Die lukanische Fassung des Spruches vermeidet ihn und bemüht sich um einen möglichst glatten gedanklichen Zusammenschluß (vgl. das doppelte ὑμῶν!). Angesichts dieses Sachverhaltes kann die Fassung Lk 21, 19 nur als typische Spätform gelten ²⁾. Bezeichnenderweise geht Wesentliches in ihr verloren, insofern das eschatologische Moment ausgeschaltet wird, was bekanntlich der eigenrümlichen Geschichtskonzeption des Evangelisten entspricht ³⁾. Anstelle der ursprünglichen Fassung ist eine mehr allgemein moralische Mahnung getreten. Das persönliche Todesschicksal des Christen wird ins Auge gefaßt, aber nicht die Bewährung in den Trübsalen der (nach Mk) schon anhebenden eschatologischen 'End-Katastrophe': 'Durch eure Geduld werdet ihr eure Seelen gewinnen'. H. Conzelmann (und mit ihm neuerdings E. Grässer) ⁴⁾ möchte das Wort bei Lk sogar näher auf die künftige Auferstehung als Trost für den christlichen Märtyrer bezogen sehen.

Eindeutig anderen Inhalts ist dagegen die ältere Fassung Mt 10, 22b (bzw. Mk 13, 13b), aus welcher man das ursprüngliche Milieu der jüdischen Erwartung und Apokalyptik noch herauszuhören meint: 'Wer aber ausharrt bis zum Ende, wird gerettet werden' (= das Heil empfangen) ⁵⁾. ὑπομένειν steht zweifellos, um mit F. Hauck zu sprechen, 'in der Gottesrichtung', meint also nicht speziell das geduldige Erleiden der Drangsale, sondern das Ausharren in ihnen 'bis zum Ende' ⁶⁾. Daß Lk diesen letzteren Ausdruck εἰς τέλος nicht wiedergibt, kann nur auf besonderer Absicht beruhen und erklärt sich letztlich aus dem Erlebnis der Parusieverzögerung ⁷⁾.

¹⁾ Vgl. dazu E. Lohmeyer, Meyer I, 2¹¹, 1951, S. 274: 'Wichtiger ist, daß in diesen Sprüchen eine alte, von Deuterocesaja herrührende Märtyrertheologie verwandelt wieder lebendig geworden ist; sie hat sich mit der eschatologischen Grundhaltung verbunden. Martyrien gehören zu den 'Wehen' des 'Endes'.'

²⁾ H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, 1954, S. 107 Anm. 2, betont richtig gegenüber Taylor, daß V. 12-19 die Quelle und Vorlage im Sinne des Interpreten übernommen sind.

³⁾ Vgl. H. Conzelmann, a.a.O. S. 109 f. 112.

⁴⁾ E. Grässer, a.a.O. S. 161; vgl. auch A. Plummer, Lukas, 1953⁵ (ICC) S. 481.

⁵⁾ Vgl. auch *salvabitur* in Zit. S. 278 Anm. 3. Arab. Ew. hat 'entrinnen' in freierer Umschreibung des Gedankens, Arab. Gild. hat IV. Esra offensichtlich an die Evgl-Überlieferung angeglichen: 'Und wer *aushält*, der wird zum ewigen Leben eingehen . . . '.

⁶⁾ Eine eigene Gleichstellung bietet E. Lohmeyer, a.a.O. S. 274 "'Ausharren" bedeutet Erharren jenes Endes wie Erdulden dieses Todes, 'gerettet werden' — vom körperlichen Wohl bis zum ewigen Heil alles umfassend — die 'Rettung' im Tode des Martyriums wie am Tage der Vollendung".

⁷⁾ Zur Sache vgl. bes. F. Hauck, ThHkzNT III, 1934, S. 253; E. Grässer, a.a.O. S. 161.

Der Spruch wurde von ihm zu zeitloser Gültigkeit erhoben.

Für den Evangelisten, der zum Unterschied zu Mk nach dem Fall Jerusalems schreibt, also retrospektiv die W issagung Jesu Mk 13, 14 ff. als erfüllt ansehen muß, bezeichnet der Begriff τέλος das Ende Jerusalems. Er mußte den eigentümlichen Telos-Begriff enteschatologisieren, um überhaupt noch Eschatologie bieten zu können. Er tut dies, indem er stillschweigend den Ausdruck εις τέλος vermeidet.

Trägt man der ursprünglich hocheschatologischen Stimmung des Ausdrucks Rechnung, dann ergibt sich eine auffällige *Nähe zu Hab 2, 3*¹⁾. Formal steht ὑπομένειν, wie dargelegt, noch hebräisch-alttestamentlichem Gebrauch gleichfalls mit (dem Akkusativ der Sache, auf die man harrt oder wartet²⁾. εις τέλος bedeutet dasselbe wie εις πέρας (Hab 2, 3). Hinter beiden Wendungen möchte man das hebr. עָלַם erkennen, ein schon in vorchristlicher Zeit feststehender Ausdruck der spätjüdischen Erwartung. Nicht zuletzt ergibt sich, daß die zweite Spruchhälfte gedanklich mit dem Anliegen von Hab 2, 4 übereinstimmt. Dem οὗτος σωθήσεται entspricht voll das ὁ δίκαιος . . . ζήσεται³⁾. Zieht man weiter in Betracht, daß auch τότε ἔξει τὸ τέλος Mt 24, 14 und Mt 24, 6 ἀλλ' οὐπω τὸ τέλος innerhalb dieser Sammlung apokalyptischen Spruchgutes Beziehungen zum Traditionskomplex Hab 2, 3 f. aufweisen, insofern sie die Idee von dem anstehenden Endtermin voraussetzen (s. auch Syr Apoc Bar VIII, 3, 8; IV. Esra III, 5, 9: 'und kommen wird das Ende'), so spricht das für die versuchte Herleitung des Spruches. In solchen ausgesprochen vielschichtigen 'apokalyptischen Belehrungen' konnte sich leicht der Einfluß älterer Formeln geltend machen. Freilich ist keine absolute Sicherheit zu gewinnen.

b) Habakuk-Zitate und Anklänge

Ragen auch Hab 2, 3 f. und 3, 2 f. aus der ur- und frühchristlichen Erwartung besonders hervor, so kann man doch nicht annehmen, daß es allein diese Verse des Propheten waren, welche das Denken der Gemeinde beschäftigten. Die Folgerung, sie könnten die apokalyptische Deutung des ganzen Buches voraussetzen, läßt sich nur mit Mühe umgehen. Auch C. H. Dodd hat neuerdings für

¹⁾ Vgl. E. Grässer, a.a.O., S. 159 Anm. 6.

²⁾ Eine eingehende sprachliche und theologische Erörterung des at-lichen Sprachgebrauchs bietet Cl. Westermann, Eine Begriffsuntersuchung ('Hoffen'), in ThV 4, 1953, S. 19-70, zur Sache vgl. S. 62 f. 65 f.

³⁾ Was besonders schön aus obiger Parallele in IV. Esra hervorgeht. Für das wohl ursprüngliche *salvabitur* hat die syrische und äthiopische Überlieferung 'der wird leben'.

Hab 1 und 2 als Ganzes diese Möglichkeit erwogen ¹⁾. Tatsächlich gibt es dafür mancherlei Beweise. Ihre gedrängte Zusammenstellung zur Abrundung des gewonnenen Bildes mag im folgenden genügen.

Hab 1, 4 (LXX) scheint Einfluß auf das Zitat Jes 42, 1-4 (V. 4) in Mt 12, 18 ff. (V. 20c) ausgeübt zu haben.

Die Wendung *ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῆκος τὴν κρίσιν* weicht auffallend von dem bekannten LXX-Text ab, schließt sich formal jedoch ziemlich offen an unsere Prophetie an: *διεξάγεται εἰς τέλος κρίμα*, wobei die beliebte Gleichsetzung von *εἰς τέλος* und *εἰς νῆκος* in Rechnung zu stellen ist ²⁾. 1QH IV, 25, worauf Ch. Rabin verweist ³⁾, könnte gleichfalls diesen Sinn und Sprachgebrauch von Hab 2, 4 aufgenommen haben: 'Und du liebest für immer (zum Sieg = *לנצח*) ihr (sc. der Leute des Lehrers der Gerechtigkeit) Recht hervorkommen'. Die vermutete Angleichung des Jes-Zitats an Hab befähigte Mt, den Weissagungsbeweis vom Gottesknecht in seiner Anwendung auf den Heiland der Endzeit mit dem Beisinn seines Endsieges im letzten Gerichts-drama zu versehen.

Luk bietet Act 13, 40 f. die Gerichtsdrohung Hab 1, 5 (LXX) als imposanten Abschluß der Paulusrede, gehalten in der Synagoge zu Antiochien in Pisidien.

Diese hat zweifellos prototypischen Sinn, insofern sie die Missionsrede des Apostels gegenüber seinen Landsleuten charakterisieren will ⁴⁾, dennoch unterstreicht sie gerade so, welche Bedeutung die Gerichts-darstellung des Propheten Habakuk für die Urgemeinde besaß ⁵⁾. Die ausdrückliche

¹⁾ C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1953, S. 87: 'But it seems just possible that for early Christian readers Hab I-II fell into the same general pattern as Hosea and Jes VI-IX, chapter I depicting Israel under the divine displeasure, and the short oracle II, 1-4 announcing the certainty of deliverance, and that in this sense it was variously adduced to point to the 'determinate counsel of God' carried out in the tragic exclusion of the Jewish people, in the coming of the Deliverer, and in the salvation of those who put their faith in Christ'. Mit dieser Darstellung ist Richtiges gesehen. Irreführend ist ihre durch die paulinischen Hab-Zitate bedingte allzu einseitige paulinisierende Darstellung der Bedeutung von Hab 1 und 2 für das urchristliche Denken.

²⁾ Vgl. IV. Esra V, 12, 2; Ps.-Philo 9, 3; 12, 6; 49, 6; 1. Kor 15, 55 u.a.

³⁾ Ch. Rabin, *The Dead Sea Scrolls and the History of the OT Text*, JThSt N.S. VI, 1955, S. 174 ff. 178 f.

⁴⁾ Zur Sache vgl. M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, in *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, hgg. von H. Greeven, 1951, S. 120 ff. (FRLANT N.F. 42); E. Haenchen, *Meyer III*¹⁰, 1956, S. 40 f. 366. — J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellenproblem der Apg*, ZNW 36, 1937, S. 213 ff. 220 f., möchte unseren Abschnitt einer 'antiochenischen Quelle' zuschreiben.

⁵⁾ H. W. Beyer, NTD 5⁶, 1951, S. 85 ('Ein eindrucksvolles Prophetenwort schließt die Rede ab'); F. J. Foakes-Jackson, *Moffat* 1951⁸, S. 117 ('a solemn warning'); R. Knopf, *Schr. d. NT III*⁸, 1917, S. 72 ('ernstes Mahn- und Drowort').

Warnung 'So sehet nun zu, daß nicht über euch kommt, was in den Propheten gesagt ist' läßt über die eschatologische Grundstimmung der Stelle keinen Zweifel¹⁾. Die Deutung auf das große Missionswerk, auf die 'Annahme der Heiden unter Verwerfung der Juden' (E. Haenchen)²⁾, verfehlt den Drohcharakter, mit dem diese Predigt ausklingt, den allein auch eine urchristliche Auslegung von Hab I belegt finden konnte.

Apoc Joh 20, 9, eine Stelle, die auf den letzten endzeitlichen Ansturm Bezug nimmt, und es in beiläufiger wörtlicher Angleichung an Hab 1, 6 (LXX) tut, setzt diesen 'apokalyptischen' Hintergrund der Prophetie offenbar gleichfalls voraus³⁾.

Ähnlich hat vielleicht auch Hab 1, 7 (φοβερός . . . τὸ κρίμα αὐτοῦ ἔσται) den Sprachgebrauch von Hebr 10, 27 (V. 35 ff. folgen die bemerkenswerten Ausführungen zu Hab 2, 3 f.) bestimmt: φοβερά δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως. Doch kann das nur mit allen Vorbehalten geäußert werden⁴⁾.

Hab 1, 9 (LXX) vergleicht das Volk der Gerichtszeit mit dem 'Adler, der zum Fraße sich niederstürzt'. Ob sich Zusammenhänge mit dem eingliedrigen Maschal Mt 24, 28/Luk 17, 37⁵⁾ behaupten lassen, erscheint fraglich⁶⁾. Hiob 39, 30 ist als literarische Vorlage wohl vorzuziehen⁷⁾. Erwägen könnte man, ob eine solche 'apokalyptische' Parallele wie Hab 1, 9 die Herausbildung des Weisheitsspruches zum 'apokalyptischen' Rätselspruch nicht wenigstens gefördert hat (vgl. auch Apoc Joh 19, 17 f.).

Sehr bemerkenswerter Art sind die Berührungen zwischen Hab 1, 14 ff. (LXX) und dem zum Sondergut des Mt gehörigen Gleichnis

¹⁾ So etwa auch O. Bauernfeind, ThHkzNT V, 1939, S. 177: '... nicht nur das Heil, sondern auch das Gericht (ἐργον) geht über alle menschliche Vorstellung hinaus'; F. F. Bruce, The Acts of the Apostles, 1951², S. 272 ('eschatological sense'); F. C. Bruce, Qumran and Early Christianity, NTSt 2, 1956, S. 181; zur Sache vgl. H. J. Cadbury, Acts and Eschatology (Festschr. Dodd), 1956, S. 315 f.

²⁾ E. Haenchen, a.a.O. S. 361.

³⁾ Vgl. W. Bousset, Meyer XVI⁸, 1906, S. 439.

⁴⁾ O. Michel, Meyer XIII¹⁰, 1957, S. 235 (zSt): 'Wieder stehen wir im apokalyptischen Bilderkreis . . .'. φοβερός, das im Nt fehlt, im Hebr noch cp. 10, 31 12, 21 vorkommt, bezeichnet wohl Septuaginta-Griechisch.

⁵⁾ Zur Sache vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 84.112.

⁶⁾ Die Deutung der 'Adler' als Sinnbilder für das 'römische Heer' wird heute so gut wie allgemein abgelehnt, vgl. W. C. Allen, Gospel according to St. Matthew, 1951, (ICC), S. 257. Hab 1, 9 findet durchweg nur als hergehöriges ähnliches Bildwort Berücksichtigung.

⁷⁾ Vgl. Str. B. I S. 955 (zSt); R. Bultmann, Die Geschichte der synopt. Tradition, S. 112.

vom Fischnetz (13, 37-50) ¹⁾. Dort heißt es mit zum Teil auffallenden Abweichungen vom Wortlaut des MT, die nachgerade dessen völlige sachliche Umkehrung zur Folge haben:

‘Du (Gott) tust den Menschen wie den Fischen des Meeres und wie dem Gewürm, das keinen Hertscher hat. Ein ‘Ende’ (συντέλεια) hat er an der Angel heraufgezogen und hat ihn (den Menschen? oder: den Gerechten? vgl. V. 13) in einem Wurfnetz (ἐν ἀμφιβλήστρω) gezogen und hat ihn gesammelt (συνήγαγεν) in seinen Zugnetzen (ἐν ταῖς σαγήναις). Deswegen wird er sich freuen und sein Herz wird froh sein. Deswegen wird er seinem Zugnetz opfern und seinem Wurfnetze räuchern, weil ihn durch sie sein reichlich Teil wird und seine erwählte Speise (ἐκλεκτά). Daher wirft er sein Netz und allezeit wird er die Völker nicht schonen ²⁾.

Mit dem Gleichnis vom Fischnetz stimmen demnach überein:

- a) der Zug vom Werfen des Netzes (σαγήνη βληθείση),
- b) vom Sammeln der Fischarten (συναγαγούση),
- c) von der Scheidung (vgl. auch συνέλεξαν) der Gottlosen und Gerechten (Mt 13, 48.; Hab 1, 14) und
- d) die Rede von der συντέλεια (Mt 13, 49a) und damit die ‘apokalyptische’ Gerichtssituation ³⁾.

Aber die Gemeinsamkeit geht noch weiter. Die auffällige Tatsache, worauf auch E. Lohmeyer ⁴⁾ aufmerksam macht, daß im Gleichnis der eigentliche Fischfang im Unterschied zu der anschaulichen Schilderung der Lese der Fische durch die Engel unpersönlich erzählt wird, läßt sich nur so erklären, daß Gott als der Inhaber des Netzes vorgestellt wird ⁵⁾. Ebendies setzt auch die Hab-Darstellung voraus, wobei wir auch bei ihr jene für das Gleichnis charakteristische zurückhaltende Schilderung des Fanges selbst gegeben sehen. Wie immer man diese auffällige Verwandtschaft erklären möchte ⁶⁾, die Möglichkeit einer engeren Abhängigkeit des Gleichnisses von unserem Hab-Text muß als nicht unwahrscheinlich erwogen werden. Dafür spräche auch, daß Hab 1, 14 verschiedentlich als

¹⁾ Nestle-Aland zit. erstere Schriftstelle als Parallele. In der Exegese ist sie (ausgenommen MT) bis jetzt unbeachtet geblieben.

²⁾ MT: ‘Er (der Gottlose) tut den Menschen wie den Fischen im Meer . . . Soll er denn . . . ohne Unterlaß die Völker schonungslos würgen?’.

³⁾ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, S. 187 ff., der sie nicht sehen will, gibt eine andere Auslegung.

⁴⁾ E. Lohmeyer, Meyer Sonderband, 1956, S. 228.

⁵⁾ E. Lohmeyer, ebda.: ‘Aber wenn hier von einer Tätigkeit des Himmels die Rede ist, so wird man euch alles, was mit dem ‘Netz’ zusammenhängt auf eine Macht des Himmels, genauer des Himmelreiches, beziehen müssen, mag man sie nennen, wie man will: Wort oder Wille oder Finger Gottes’.

⁶⁾ J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, S. 190, versteht τὰ σαπρά als a) unreine Fische (Lev 11, 10 f.: alle Fische ohne Schuppen wie der *barbut*, der fast das Aussehen einer Schlange hat und alle Fische ohne Flossen) und b) nicht-eßbare Wassertiere. Es liegt nahe, τὰ σαπρά dem Begriff τὰ ἐρπετά (Hab 1, 14b LXX) zur Seite zu stellen.

Schriftbeweis in der spätjüdischen Literatur vorkommt, wobei sein überdurchschnittlicher Rang Ausdruck findet ¹⁾).

Hab 2, 11 a (LXX) stellt eine im allgemeinen stets zitierte Parallele zu Luk 19, 40 (Sondergut) dar ²⁾. Heißt es dort 'der Stein aus der Mauer wird rufen', wobei die unheilswangere Situation im Blickpunkt steht ('ich werde Schande über dein Haus beschließen' V. 10, 'Wehe dem, der eine Stadt mit Blut erbaut und eine Stadt mit Unrecht rüstet' V. 12), so hier als Rede Jesu an seine Jünger zu messianischer Stunde: 'Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien'. Um die Macht- und Großtaten des Christus zu bekennen? Gewiß, dieser Gedanke herrschte vor, aber daneben steht doch jener andere des eschatologischen Zeugnisses, der warnenden Unheilsverkündigung für die 'Stadt' Jerusalem: 'Tage werden über dich kommen, da werden deine Feinde einen Wall gegen dich aufwerfen . . .' (V. 41 ff.) ³⁾.

Es erhebt sich die Frage, ob man den Spruch von 'den schreienden Steinen' als bloß sprichwörtliche Redensart deuten soll, wofür sich einige entfernte Belege aus der antiken Literatur herbeibringen lassen ⁴⁾, oder als sprichwörtliche Redensart, die in der Hauptsache nach Hab 2, 11 LXX gebildet wäre (so Holtzmann), die auch die eschatologisch-apokalyptische Grundstimmung dieses Schriftworts bedingt hätte. Ein eindeutiger Entscheid ist schwer. Zugunsten letzterer Möglichkeit spricht, abgesehen vom Kontext, auch die offenbar nicht allzu seltene eschatologische Anwendung von Hab 2, 11 in der rabbinischen Überlieferung ⁵⁾ sowie der wörtliche Rekurs darauf in der apokalyptischen Endzeit-Schilderung IV. Esra I, 13, 9 und in der jüdischen Sibylle (Orac Sib III, 804).

Sicheren Boden betreten wir wieder mit der Verwendung von Hab 3, 18 (LXX) (*χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι μου*) als Aufgesang des Magnifikats Luk 1, 46. Hier ist deutlich, daß der erhebende Schluß der Theophanieschilderung des Habakukpsalms, für urchristliche Begriffe nie etwas anderes als eine hymnische Schilderung des Parusietages, unmittelbar übernommen wurde.

Daß die Lieder der lukanischen Kindheitserzählungen eine besondere Vorgeschichte hinter sich haben, ist heute — da ihre Verwandtschaft mit

¹⁾ Vgl. Test. Juda 21; AZ 3b. 4a (Aboth 3, 2) (Str. B. III S. 304); auch *Iren. adv. haer.* V, 24, 3 (s. A. Strobel, ZKG 68, 1957, S. 138 ff.).

²⁾ Nestle-Aland zSt.; F. Hauck, a.a.O. S. 236; A. Plummer, a.a.O. S. 449; W. Manson, a.a.O. S. 216 u.a.

³⁾ Man achte darauf, daß V. 44, wonach kein Stein auf dem anderen bleiben wird, einen in V. 40 mitschwingenden Gedanken aufzugreifen scheint.

⁴⁾ Vgl. die Beispiele bei J. J. Wettstein, *Novum Testamentum Graecum*, I 1751, S. 788 (zSt).

⁵⁾ Chag 16a, Taan 11a (Str. B. II S. 253), Midr Ps 74 § 4 (168a) (Str. B I S. 889).

den Dankpsalmen der Qumrangemeinde feststeht — verbreitete Annahme¹⁾. Indessen hat schon G. Gunkel²⁾ das Schlagwort vom 'eschatologischen Hymnus' geprägt und M. Dibelius³⁾ äußerte die Vermutung, daß uns hier Einblick in die religiöse, spezielle eschatologische Terminologie jener Kreise gegeben wird, in denen das Christentum zuerst Aufnahme fand. Ob man mit P. Winter gleich von 'Kriegshymnen der Makkabäerzeit' sprechen soll, erscheint freilich wiederum mehr als zweifelhaft⁴⁾. Wie dem auch sei, es besagt genug, daß das betonte Schlußglied dieses spätjüdischen eschatologisch-apokalyptischen Psalmes, Hab 3, 18, eine nicht weniger markante Stelle in diesem frühchristlichen Hymnus erhielt, dessen ursprünglicher eschatologischer Charakter heute mehr denn je behauptet werden kann.

Welche Bedeutung die Stelle Hab 3 (griech. Fassung) für die Urgemeinde besaß, läßt sich heute wohl kaum mehr in ihrem ganzen Ausmaß abschätzen. Zweifellos erblickte man in diesem Kapitel die Darstellung der Vision, von der vorher cp. 2, 1-4 die Rede ist⁵⁾. Ansatzpunkte zu dieser Deutung auf den letzten Gerichtstag mit der Parusie Gottes bzw. Christus waren tatsächlich mehr als genug gegeben. Die selten bunte Überlieferung des griechischen Textes mit ihren fast ausnahmslos theologisch bedeutsamen Varianten veranschaulicht, daß man bemüht war, seinen Inhalt immer mehr zu verdeutlichen oder im Sinne gängiger Vorstellungen zu konkretisieren. In diesem Sinn führt etwa Targum Ps.-Jonathan zu Hab 3, 1 aus: "Das ist das Gebet, das der Prophet Habakuk gebetet hat, als ihm Offenbarung zuteil wurde über die Länge (ארכא) der Zeit (so nach Targ. Hab 2, 31), die Gott den Bösen zugebilligt hat" (sc. als Bußfrist!).

Einige Details des Psalmes, die für das urchristliche eschatologische Denken anziehend sein konnten, seien hervorgehoben⁶⁾:

¹⁾ Vgl. zur neueren Diskussion P. Winter, *The Birth and Infancy Stories of the Third Gospel*, NTSt 1, 1954, S. 111 ff. (dagegen: N. Turner, *The Relation of Luke 1 and II to Hebraic Sources and to the Rest of Luke-Acts*, NTSt 2, 1955, S. 100 ff.); ders., *The Proto-Source of Luke 1*, NovTest 1, 1956, S. 184 ff.; P. Vielhauer, *Das Benedictus des Zacharias*, ZThK 49, 1952, S. 255 ff.; M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1954², S. 105 ff. 111 ff.; doch vgl. auch P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I*, NTSt 3, 1957, S. 169 ff.

²⁾ H. Gunkel, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, in *Festschr. f. A. v. Harnack*, 1921, S. 43 ff.

³⁾ M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von J. d. T.*, 1911, S. 35 (Anm. 2: 'Lieder über messianische Zeit').

⁴⁾ So P. Winter, *Magnificat and Benedictus — Maccabean Psalms?* Bull. J. Ryl. Lib. 37, 1954, S. 328 ff.; ders., NovTest I, 1956, S. 184 ff.

⁵⁾ K. Elliger, ATD 25, 2², 1951, S. 48 ff., hält diese Beziehung sogar für ursprünglich; anders Th. H. Robinson-F. Horst, HbzAT I, 14², 1954 zSt.

⁶⁾ Zu den Varianten vgl. F. Field, *Orig. hexaplorum*, II S. 1006 ff. und vor

Gott 'kommt' zum bestimmten 'Kairos' (V. 2 f.). Sein Lob wird die ganze Erde erfüllen (Aqu. Theod. Codd. 62, 86, 147: *οἰκουμένη* statt *γῆ*). Vor ihm wird das 'Wort' einherschreiten (LXX Theod; andere in Bindung an MT.: *λοιμός*, *θάνατος*, *πτῶσις*; V. 5), eine Aussage, die sofort an Sap. Sal. 18, 15, jene schon mehrmals genannte apokalyptische Ausmalung des Passanacht-Geschehens, erinnert (sie könnte in Anlehnung an Hab 3, 5 entstanden sein!). Weiter lesen wir, daß der im Lichtglanz (V. 4) sich vollziehende Offenbarungsakt (V. 3c) auf Erden Erschütterungen und Verwüstungen hervorrufen wird (V. 6 ff.). Eine besondere Fassung von V. 5b (Codd. 23, 62, 86, 147) weiß zu berichten, daß die 'Größten der Vögel' den himmlischen Kriegsherrn begleiten (vgl. Apoc Joh 19, 17 f. 21). Auf Pferden zieht er mit der himmlische Schar in den Kampf (V. 8; vgl. auch Apoc Joh 19, 14). Während die Völker der Erde vor Schrecken starr sind (V. 6 f.), tritt er auf zum 'Heile seines Volkes': *τοῦ σῶσαι τοὺς χριστοὺς* (V. 13). Eine Schilderung der *ἡμέρα θλίψεως* (V. 16; vgl. Mk 13, 19), deren Parallelen im Neuen Testament im einzelnen nicht aufgezählt zu werden brauchen!

3. HABAKUK ALS ESCHATOLOGISCHE LEKTION DER OSTER-(PASSA-)FEIER

Unsere Überlegungen erfahen von liturgischer Seite her eine wesentliche Stütze. Es liegen eindeutige Anzeichen dafür vor, daß die Prophetie des Habakuk während der frühchristlichen Osterfeier ihrer eschatologischen Aussagekraft wegen als Lektion verwendet wurde. Wir brauchen nicht eigens zu betonen, daß die theologische Bedeutung, die ihr beigemessen wurde, kaum eindringlicher belegt sein könnte, denn gerade durch dieses Faktum. Für die älteste Kirche, wobei im Blick auf die literarische Überlieferung vor allem die kleinasiatisch-syrische, d.h. quartadecimanische¹⁾, ins Auge zu fassen ist, war Ostern mit der folgenden Pentekoste in besonderer Weise das eschatologisch bedeutsame Fest. Auf diesen Termin konzentrierte sich die ganze Hoffnung des Kirchenjahres. Später, als die Parusieerwartung zum dogmatischen Lehrsatz neben anderen wurde, konnte die Er-

allem E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, 1895, S. 50 ff.

¹⁾ Daß in Antiochien die Quartadecimaner zu Hause waren, und zwar seit ältester Zeit, steht nicht zur Diskussion. Vgl. vor allem E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Gött. NF Bd. VIII Nr. 6, 1905, S. 122, 10 ff. 123: 'Antiochien war ... das Zentrum der Provinzen, in denen sich die ältere Observanz bis ins 4. Jh. hinein erhalten hatte, der Bischof von Antiochien unterzeichnet an erster Stelle das Schreiben der orientalischen Synode von Sardica ...'. Die schon für das 3. Jh. feststellbare Angleichung der östlichen Praxis an die westliche durch Einbeziehung der Ostersonntagfeier (so syr. Didask.) ist für die Erfassung der ältesten Form der antiochenischen Feier natürlich in Abzug zu bringen. Letztere erhielt sich aber noch lange in dem vom römischen Einfluß unberührten Ostsyrien (so zB bei den Audianern). E. Schwartz arbeitet das nicht heraus, hat es vermutlich auch nicht erkannt, vgl. a.a.O. S. 119 f.

innerung daran nie mehr ganz verschwinden. In der Auswahl der *österlichen Lektionensreihen*, besonders der der Ostervigil, war sie bereits zur liturgisch festen Größe geworden. Gelang es auch hin und wieder den ursprünglichen Charakter zu verwischen, so blieben doch die Spuren davon.

In sieben Lektionen stimmen die altjerusalemische Reihe (des armenischen Lektionars) und die altgallische und spanische Überlieferung (Lektionar von Luxeuil; mozarabische Liturgie) überein ¹⁾: Gen 1-3 (Schöpfung und Paradies), Gen 22 (Abrahams Opfer), Ex 12 (Passalamme), Ex 13/14 (Auszug aus Ägypten und Durchzug durchs Rote Meer), Hes 37 (Totenfeldvision), Jona 1-3 (Geschichte des Propheten) und endlich Dan 3 (Männer im Feuerofen). Der verbindende Gedanke dieser Lektionen der Ostervigil, vorgelesen nach dem die Osternacht auszeichnenden Lichteritual, ist der der glanzvollen Offenbarung Gottes und seines rettenden Eingreifens, ist der des eschatologischen Rettungswunders ²⁾. Über allem steht die Vorstellung, daß die Urgeschichte des Gottesvolkes typologisch-pragmatisch seiner Endgeschichte entspricht. Von dem Alter der hier verarbeiteten Lektionen bekommt man einen Begriff, geht man der Geschichte von Dan 3 nach, deren Deutung auf die Passanacht schon im Spätjudentum des 1. Jhs nachweisbar ist ³⁾, berücksichtigt man weiter, daß Gen 22 und Ex 12 gleichfalls schon für diesen Zeitraum im palästinischen Targum (auch Cod. Neofiti I) zu Ex 12, 42 (bzw. Ex 15, 8) als eigentlich bedeutsame, an Passafesten geschehene Heilsdaten ausführlich vermerkt sind ⁴⁾. Der verbindende theologische Gedanke dieser Lektionen ist eindeutig der der Passanacht als Termin von heilsgeschichtlich-eschatologischer Bedeutung (Targ. Jerusch. Ex 12, 42: *ליל נסיר ומזמן לפורקן*).

¹⁾ Vgl. zur Sache K. Schmaltz, Das heilige Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten, in *Palästina-jahrbuch* 13, 1917, S. 53 ff. 68 ff. ('Die Lektionensreihe der Vigilie'); Drews in *RE* XIV³, 1904, S. 745 f.

²⁾ K. Schmaltz, a.a.O. S. 71; zur Sache vgl. auch H.-L. Hempel, Zum Problem der Anfänge der AT-Illustration, *ZAW* 69, 1957, S. 103 ff. 109.

³⁾ Vom Vf. nachgewiesen in 'Passa-Symbolik und Passa-Wunder in Act 12, 3 ff.', *NTSt* 4, 1958, S. 210 ff. Vgl. bes. auch 3. Makk 6, 4-8!

⁴⁾ Herr Prof. Dr. Diez-Macho, Barcelona, besaß die Freundlichkeit, dem Vf. Photokopien dieses Abschnittes zu überlassen. Zur Datierung erste Hinweise bei M. Black, Die Erforschung der Muttersprache Jesu, *ThLZ* 82, 1957, Sp. 662 ff.; P. Kahle, Das paläst. Pentateuchtargum u. das zZt Jesu gesprochene Aramäisch, *ZNW* 49, 1958, S. 100 ff. Unsere obigen Ausführungen meinen wir trotz K. H. Bernhard, Zu Eigenart u. Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze im Targ. Jerusch. I, Festgabe f. E. Fascher 1958, S. 68 ff., festhalten zu können.

Die kürzere Darstellung im *Targum Pseudo-Jonathan* (zu Ex 12, 42) lautet: *Vier Nächte* sind eingeschrieben in das Buch der Gedächtnisse vor dem Herrn der Welt. Die *erste* Nacht, als er sich offenbarte, um die Welt zu erschaffen (Gen 1).

Die *zweite*, als er sich dem Abraham offenbarte (Gen 15, 17 f.; Fragm. Tg. und Cod. Neof. I nennen dazu die Darbringung Isaaks als Opfer 'auf dem Altar' Gen 22).

Die *dritte*, als er sich offenbarte in Ägypten und seine (linke) Hand alle Erstgeborenen Ägyptens tötete und seine Rechte die Erstgeborenen Israels rettete (Ex 12; vgl. schon Sap. Sal. 18).

Die *vierte*, wann er sich offenbaren wird, um das Volk, das Haus Israel, aus den Völkern *zu erlösen* (Targ. Jerusch. erwähnt in diesem Zusammenhang den Moses Redivivus der Endzeit und den Messias 'aus Rom'; Cod. Neof. I nur den ersteren).

Doch beachten wir von diesem Kriterium her die Abweichungen in den Lektionenreihen! Die jerusalemische ¹⁾ hat über den genannten Grundstock hinaus: 2. Kg 2 (Elias Himmelfahrt), Jos 1 (Beauftragung durch Gott), Jes 60, 1 ff. (Kommen und lichte Herrlichkeit Zions), Jer 32 (Neue Bund) und Hiob 38/39 (Gottes Antwort); das Lektionar von Luxeuil ²⁾: Gen 6-9 (Sintflut-Noah), Gen 27 (Isaaks Segen), Jes 1-5 (Messianische Prophetien), Jos 3 (Jordandurchzug) und sehr wahrscheinlich Jes 60, 1 ff. (s.o.); die *mozarabische Reihe* ³⁾: Gen 6-9 (Sintflut-Noah), Jes 1-5 (messianisches Friedensreich) und schließlich in Auswahl Hab 1-3. Letztere Osternacht-Lektion (in Gestalt des Canticum) wird schließlich auch durch das dieser Reihe nächst verwandte altgallikanische Lektionar (Wolfenbütteler Palimpsest-Codex Weissenburgensis 76) bezeugt ⁴⁾. Für ihr beachtliches Alter zeugt der an der Vetus Latina ausgerichtete Text. Außerdem bieten das jakobitische Karšūni-Lektionar Hab 1, 12-2, 4 (!) und die koptische Reihe des heutigen 'Passa-Buches' Hab 3. Auf Grund dieses bemerkenswerten Zusammengehens vermutet A. Baumstark (Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier, 1956, S. 46-50) sogar eine alte Gesamtleistung des Habakuk-Buches.

Die Tatsache, daß wie das altgallikanische Lektionar auch jenes von Luxeuil und die mozarabische Lektionenreihe in der Sintflutgeschichte zusammengehen (wie übrigens auch die römische), spricht

¹⁾ F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, S. 520 ff.

²⁾ ML 72 Sp. 194 f.

³⁾ ML 85 Sp. 446 ff.

⁴⁾ Die mozarab. Reihe bietet: Hab 1, 1-6; 2, 11-14. 18-20; 3, 1-3. — Die Lücken weisen die Lesung als in ihrem Spätstadium befindlich aus. Man ahnt, daß auch in dieser Liturgie nur noch ein kleiner Schritt bis zu ihrer Ausschaltung ist. Gerade dieser Tatbestand eröffnet aber für das Alter der Lektion außerordentlich günstige Aspekte! Zum altgallik. Lektionar vgl. P. Alban Dodd, *Das älteste Liturgiebuch der latein. Kirche*, Beuron 1936, S. 7 f. Hier der Text noch lückenlos.

womöglich für ein höchstes Alter dieser Lesung. Die an anderer Stelle skizzierte Bedeutung der Noah-Typologie, welche besonders im Osten zu Hause war¹⁾ und bereits für die urchristliche Gemeinde durch 1. Petr 3 belegt ist, vermag das nur zu unterstreichen.

1 Petr 3/4 sind Noahtypologie (cp. 3, 20 f.), tauftheologische Elemente und das bezeichnende, nach Gen 5, 29 gebildete Ruhemotiv (πέπνυται ἀμαρτίας)²⁾ miteinander verbunden. Daß wir es hier mit einem alten und eigentümlichen *jüdenchristlichen* Schema zu tun haben, geht aus seiner wortwörtlichen Geltung bei den *quartadecimanischen Ebioniten* (Epiphan., Pan. haer. 30, 32, 6 ff.) klar hervor³⁾. Es kann mit Sicherheit behauptet werden, daß für ihn eine markante, hocheschatologische Schriftdeutung der spätjüdischen Erwartung zugrundegelegt ist (vgl. oben äth. Henoch; dazu S. 97 A. 5). Was indessen für das Spätjudentum Erwartung war, ist für die Urgemeinde Erfüllung in eschatologischer Endzeit. Dies wie

¹⁾ Vgl. oben S. 94 ff.

²⁾ Vgl. bes. auch Hebr 4, 1-11 (hier mit Passa-Exodus-Symbolik!) und Mt 11, 28 (wörtliche Bildung nach Gen 5, 29).

³⁾ Wir zitieren:

‘Der nach dem Fest der Ungesäuerten (offenbar 14. Nisan) fallende Tag wurde zugleich als Sabbattag festgesetzt (= 15. Nisan). Daneben gab es den natürlichen Sabbat, der nach dem Tage lag, der zum Sabbat erklärt worden war. An ihm (= deuteroproton Luk 6,1?) fand man sie durch die Felder gehen und Ähren raufen, sie zerreiben und essen. Dadurch zeigten sie an, daß die Fessel, die auf dem Sabbat lag, gelöst worden ist, weil der *große Sabbat* kam, nämlich *Christus*, der uns von unseren Sünden ausruhen ließ. *Sein Typus war Noah*, den sein Vater, da er gezeugt worden war, nach einer Prophezeiung sah und ihm den Namen Noah beilegte, wobei er sprach: ‘Dieser wird uns *ausruhen* machen (ἀναπαύσει ἡμᾶς) von unseren Verfehlungen und starrsinnigen Werken’. Noah aber hat nicht von den Sünden befreit (οὐκ ἀνέπαυσεν), sondern Lamech hat die Prophetie vorausgesagt auf *Christus*, der in Wahrheit *Noah* (Noah nämlich wird ἀνάπαυσις übersetzt) und Sebbeth gedeutet wird, was man als ‘Ruhe’ (ἀνάπαυσις) und ‘Sabbat’ interpretiert. Das ist Christus, in welchem der Vater und sein Heiliger Geist *zur Ruhe gekommen* ist (ἀναπέπνυται) und alle heiligen Menschen gelangen in ihm *zur Ruhe* (ἀνεπαύσαντο) indem sie Ruhe fanden (παυσάμενοι) von den Verfehlungen. Dieser ist der große und ewige Sabbat, dessen Typus der kleine und vergängliche Sabbat war, wobei ihm gedient wird bis zu seiner Parusie . . .’.

Eine außerordentlich bemerkenswerte Darlegung, insofern hier die Noah-Typologie in geradezu ausschließlicher Form mit der Passafeier verbunden ist. Die Darlegung liefert zugleich die Erklärung für die Benennung der Woche nach Ostern in der früh-syrischen Kirche als ‘Woche der Ruhe’. D.h. in der alten quartadecimanischen Kirche entsprach der Herrentag (= Ostersonntag) der westlichen Kirche dem 15. Nisan, dem ‘Tag der Ruhe’. Mit zunehmender Ausbildung des Festkalenders kam es schließlich zur Feier der ganzen Nach-Osterwoche, die in ehemals quartadecimanischen Gemeinden folgerichtig dann zur ‘Woche der Ruhe’ wurde (ähnlich dürfte der ‘Große Sabbat’ die Bezeichnung der Karwoche als ‘Große Woche’ veranlaßt haben). Eine völlig falsche Erklärung gibt F. C. Burkitt (s. unten S. 291 A. 3), der behauptet: ‘The week itself is called the Week of Rest (nyāhtā), a name which it got from the ordinance of Constantine forbidding work during the whole octave of Easter . . .’. Die konstantinische Anordnung setzte bereits eine ältere Tradition (vgl. eben nyāhtā und die ebionitische Noah-Typologie) voraus! Zum Sprachgebrauch vgl. auch schon Test. Levi 18: οἱ δίκαιοι καταπαύσουσιν ἐν αὐτῷ.

auch die jüdische Herkunft der zentralen Endzeittypologie erhellt schließlich der von A. Merx (Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, BZAW 17, 1909, S. 80 ff.) publizierte *samaritanische Midrasch* über 'Sintflut und Auftreten des Messias-Ta'eb'. Letzterer hat demnach sein Urbild in Noah, denn (nach Gen 5, 29): 'dieser wird uns trösten über unsere Werke'. Wir hören: 'Die Arche (Teba) errettete den Noah von der Sintflut des Verderbens und die Bekehrung (schuba = Tuba) wird den Ta'eb (doppelsinnig: 1. Büsser, der sich bekehrt; 2. den Ta'eb oder Erretter) und alle Söhne Israels von der Sintflut der Panutha (der gnadenlosen Zeit des Verderbens) erretten'. Das alte Theologumenon von der die messianische Zeit heraufführenden 'Buße' erscheint hier verarbeitet und begründet. Aufgenommen ist schließlich (wie 2. Petr 3 oder Iren., Adv. haer. V, 29, 21) die 6000-Jahrrechnung (nach Gen 7, 6: 600 Jahre des Noah!), nach der das Kommen des Ta'eb festgelegt wird, sowie die passatheologische Komponente. Nach der 'Sintflut' nämlich (als Ende der gnadenlosen Zeit) 'weiß der Ta'eb, daß die Sünder von der Fläche des Erdbodens gering geworden sind . . . Und im ersten Monat am ersten des Monats (= Nisan) erfüllt die Herrlichkeit Jahves die ganze Erde' (so auch Jub 5, 30 und 6, 24 f.).

Damit legt sich aber zugleich nahe, daß mit Hab 1-3 in der mozarabischen Lektionensreihe, im altgallikanischen Lektionar (Cod. Weiss. 76) und den übrigen gleichfalls eine älteste Überlieferung der östlichen Kirche bewahrt wurde. Wir müssen es uns ersparen, die Beziehungen des gallisch-mozarabischen Osterrituals zu dem der syrisch-palästinensischen Kirche im einzelnen aufzuzeigen¹⁾. Sie sind zum Teil handgreiflich, wobei sehr häufig die quartadecimanischen Elemente unverändert mitverarbeitet wurden²⁾. Eine Stelle unserer Hab-Lektion selbst soll aber nicht unerwähnt bleiben, weil gerade bei ihr der spezifisch syrische Einfluß anschaulich hervortritt:

tunc cantavit Abacuc propheta canticum hoc Deo et dixit (Hab 3): Domine audivi auditum tuum et timui: consideravi opera tua et expavi. In medio duorum animalium cognosceris: dum appropinquaverint anni: imotesceris. Deus a Libano veniet: et sanctus a monte opaco et condenso. Operuit celos virtus eius: et laudis eius plena est terra.

Die auffällige Variante *a Libano* für *a Theman* bzw. *ab Austro*³⁾

¹⁾ Vgl. Hab in den Osterkatechesen Cyrills von Jerusalem: zB hom. XII, 20.

²⁾ Man kann sogar fragen, ob der spanisch-gallisch-irische Raum nicht weithin das quartadecimanische Schema der Passafeier übernommen hatte (s. auch G. P. Wetter, Altchrisl. Liturgien: Das christl. Mysterium, 1921, S. 42, FRLANT 30), und erst später unter dem Einfluß Roms abbaute (so erstmals erkennbar auf der Synode von Arles 314). Freilich war es offenbar kein Lunar-, sondern ein Solar-quartadecimanismus, der in einer doppelten Gestalt nachweisbar ist: a) Identifikation des Frühjahrsäquinoktiums (25. März) mit dem Passa, b) Festlegung des Passafestes auf den 14. Tag nach dem Frühjahrsäquinoktium (erstere Möglichkeit ist wohl erst sekundär von dieser abgeleitet worden). Zur Sache vgl. J. Schmid, Die Osterfestberechnung in der abendländischen Kirche, Straßburger Theologische Studien IX, 1, 1907, S. 88; E. Schwartz, Christliche und jüdische Osterfesten, S. 102 f.

³⁾ Vgl. oben S. 156 f. Über Libanon als Symbolbegriff G. Vermes, JThSt 1958 S. 1-12 und H. Sparks, JThSt 1959 S. 264ff.

kann nur im syrischen Raum entstanden sein, selbst wenn sie durch ἀπὸ λιβόζ — so der Text in den Codd. 62, 86a und 147¹⁾ — mitveranlaßt wäre. Daß der entscheidende Lehrsatz des Kommens Gottes von der Mittagsrichtung her in einer westlichen Kirche durch den geographischen Verweis auf den Libanon ersetzt wurde, ist nicht denkbar. Wohl aber lag ein solcher *im syrischen Raum* nahe, wo man die Angabe als durchaus legitime Verdeutlichung empfinden konnte.

Für *Syrien* spricht auch nachdrücklich ein altertümlicher Gesang am Eingang der armenischen Eucharistiefeier (Brightman I, 1906, S. 421):

‘In them hath he sat a tabernacle for the sun, which cometh forth as a bridegroom out of his chamber and rejoiceth as a giant to run his course. Cast up an highway for him that rideth upon the heaven of heavens towards the east. God shall come *from the south* and the Holy one from mount Pharan. Lift up your heads, o ye gates, and be ye lift up, ye everlasting doors, and the king of glory shall come in . . .’.

Für den engeren Zusammenhang ist die eschatologische Stimmung bemerkenswert. Die ausführliche Zitation von Ps 24, einem uralten Prozessionspsalm, deutet womöglich ein frühchristliches Osterritual an (s. ML 85 Sp. 391), das die sinnenfällige Darstellung der Wiederkunft Christi zum Inhalt hatte (A. Rücker, Jb. f. LW 3, 1923, S. 92). Mt 25, 1-13, selbst vielleicht schon auf ein solches Ritual zurückgehend, war dabei von besonderer Bedeutung (s. auch oben).

Die Überlegungen werden — abgesehen von dem Karšūnī-Lektionar — durch zwei älteste Materialien enthaltende, syrische Lektionare bestätigt, welche Hab 1/2 für den *Donnerstag der Karwoche* verzeichnen. Der Termin ist bemerkenswert, weil er auch sonst offenbar gern für (durch Kalenderveränderungen?) entwurzeltes liturgisches Gut der Oster- (bzw. Passa-)Vigil zur zweiten Heimstätte gemacht wurde²⁾. Es handelt sich einmal um das dem 6. Jahrhundert zugehörige Lektionar B.M. Add. 14443, welches leider nur fragmentarisch überliefert ist³⁾, sodaß die Möglichkeit von Hab-Elementen in der eigentlichen Osternacht durchaus besteht. Dann um das Lektionar B.M. Add. 14528, das dem ausgehenden 5. Jahrhundert entstammt und nach F. C. Burkitt⁴⁾ einen sehr frühen Status der syrischen Liturgie wiedergibt, um genau zu sein: es ist das älteste Zeugnis und gehört dazu den an sich sehr konservativen Euphratgemeinden an.

Unter den von F. C. Burkitt genannten Fakten, die die Altertümlichkeit des

¹⁾ F. Field, a.a.O. II S. 1007 Anm. 7; E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta*, Hexapla und Patristik, 1895, S. 52.

²⁾ Hierüber wird der Vf. an anderer Stelle handeln.

³⁾ F. C. Burkitt, *The Early Syriac Lectionary System*, in *Proceedings of the British Academy* 1921-1923, 301 ff. 329 (Sp.b).

⁴⁾ A.a.O. S. 308 (fol. 163 r), S. 305.

Materials belegen, möchten wir die folgenden einer näheren Betrachtung unterziehen ¹⁾:

a) Es fehlt der Ritus des Fußwaschens am Gründonnerstag. Dagegen finden sich 'Waschung' und Verlesung von Joh 13 *vor* (anders im Joh-Evgl) der Ostervigil als Vorbereitungsritus der abendlichen sakralen Feier aufgeführt. Die Erklärung hierfür, welche wir bei F. C. Burkitt vermissen, ist einfach: ebendies ist die Praxis der Passa-Vigil der quartadecimanischen Euphratkirche, wie sie für das beginnende 4. Jahrhundert Afrahats Homilien schildern: 'Und nachdem er ihre Füße gewaschen und sich niedergelassen hatte, *alsdann* gab er ihnen seinen Leib und sein Blut; und nicht wie bei Israel, die, nachdem sie das Passa gegessen hatten, alsdann getauft wurden in der Wolke und im Meere . . . ' (hom. XII, 6) ²⁾.

b) 'The most curious omission in Lect. is of any Baptismal Services'. Auch dieser Tatbestand erklärt sich allein von der ostsyrischen quartadecimanischen Praxis her: die Tauflektionen waren hier identisch mit denen der Passa-Vigil. Wieder hebt Afrahat — im guten Wissen um das Alter seiner Überlieferung gegen die Neuerungen der westlich infizierten Kirchen hervor: 'Israel nämlich wurde im Meere getauft in der Nacht des Passas, am Tage der Erlösung; und unser Erlöser wusch die Füße seiner Jünger in der Passa-Nacht, welches die Vorbedeutung der Taufe ist! (hom. XII, 6) ³⁾. Unmöglich die Erklärung F. C. Burkitts, daß womöglich keine Lektionen verlesen wurden. Ein Blick auf die quartadecimanische Überlieferung zeigt, daß die Lektionen der eigentlichen Vigil (Gen 6-9 Sintflut, Gen 13 Durchzug durchs Rote Meer, Jos 3 Durchzug durch den Jordan) gerade auf die Taufe als Sakrament der Errettung vom Tode abgestimmt waren.

c) Der Herausgeber des Lektionars verwundert sich, weshalb auf der anderen Seite unter den Lektionen der Kasualien jene zuerst genannt werden, die die Aufnahme als 'Sohn des Bundes' betreffen. F. C. Burkitt merkt zu dieser eigenartigen asketischen Vereinigung der ostsyrischen Kirche an: 'With outward prosperity they gradually lost their importance, but I venture to claim the prominence given in our document to the ceremony of their profession as a very signal mark of antiquity'. Hier wird sichtbar, aus welchem kirchlichen Milieu die genannten Lektionen, u.a. auch Hab 1-3, kommen. Es ist dasselbe, wie es Afrahats Homilien belegen, besonders natürlich seine Homilie 'Von den Söhnen des Bundes' (hom. VI) ⁴⁾, — die syrische *quartadecimanische* Kirche ist es, eine Kirche mit anerkannt berechtigtem Anspruch auf älteste Tradition! Die Verlegung der Hab-Lektion von der ursprünglich eigentlich entscheidenden Oster-(Passa-) Nacht auf Gründonnerstag, dem Erinnerungstag des historischen 14. Nisan, dürfte auf eine im Verlaufe des 4. oder 5. Jahrhunderts unvermeidbar gewordene kalendarische Reform zurückzuführen sein.

Hab 1 und 2 ('as far as his Prayer') wird von B. M. Add. 14528 aufgeführt neben Hiob 38, 1.3-39, 30 (Gottes Antwort), Dan 7, 1-28 (Vision von den vier Weltreichen), Jes 61, 1-9 bzw. 40, 1-51, Ex 12, 1-28 (Einsetzung des Passa) und Joh 13, 31-14, 31. Zumindest für

¹⁾ A.a.O. S. 319 ff.

²⁾ G. Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien, TU III, 1888, S. 192 f.

³⁾ A.a.O. S. 191.

⁴⁾ Es ist keine Frage, daß Afrahat dieselbe christliche Vereinigung (von übrigens eminent eschatologischer Erwartung!) im Auge hat wie auch unser Lektionar. Zum erwiesenen Quartadecimanismus dieses Ordens (es ließe sich wohl mehr als bloß der Name zum 'Neuen Bund im Lande Damaskus' in Beziehung setzen!) vgl. G. Bert, a.a.O. S. 179 ff.

die Hiob-Lektion, welche — wie erwähnt — im altjerusalemischen Lektionar für die Osternacht bezeugt ist, wird man die Vermutung einer gleichfalls ursprünglichen Vigillesung äußern dürfen. B. M. Add. 14443, das in der Hab-Lektion mit 14528 konform geht, tut es auch für diesen Fall. Hiob 38, 1.3-39, 30 ist den Lesungen des Gründonnerstags zugerechnet ¹⁾.

Doch zurück zu dem von F. C. Burkitt herausgegebenen früh-syrischen Lektionar. Wir können sogar feststellen, daß sich in ihm eine handgreifliche Spur von Hab 1-3 als ursprünglicher *Lesung der Ostervigil* enthalten hat. Für den 'Abend des Sonnabends (der großen Woche), wenn der Sonntag heraufzieht, im Augenblick der Waschung' ist Ps 51 bzw. Hebr 10, 19-39 und Joh 13, 3-16 vorgeschrieben ²⁾. Der Abschnitt des Hebr-Briefes läuft bekanntlich aus in den paränetischen Mahnruf, Geduld und Hoffnung nicht wegzuwerfen, wobei die eindrucksvoll den Abschnitt abschließenden Verse Hab 2, 3 f. als Schriftzeugnis geboten werden. Hier hatte man also die Prophetie des Habakuk dennoch weiterhin berücksichtigt. Wohl mit Absicht, denn der Kirche, die das Erbe der Quartadecimaner antrat, mußte daran liegen, das Alte zu bewahren.

Man kann erwägen, ob die eigenwillige Fassung des Symmachus von Hab 2, 3 ἐν τῷ τῶν ἐνιαυτῶν ('belebe wieder dein Werk') nicht der ebionitischen (= quartadecimanischen) Passalesung des Kapitels entgegenkommt. Der Beginn des Jahres soll hier die Welterneuerung bringen. Targ. Hab 3, 2 trägt der eschatologischen Hoffnung klar Rechnung: 'Du wirst deine Kraft kundtun in den Jahren in denen du verheißt hast, die Welt zu erneuern, um Rache an den Gottlosen zu nehmen, die dein Wort übertreten haben. Aber der Gerechten, die deinen Willen tun, wirst du im Erbarmen gedenken'. Besonders bemerkenswert ist die Übernahme des danielischen Schemas von den vier Weltreichen in Targ. Hab 3, 17 f. (s. auch Brierre-Narbonne, Targ. S. 29). Daraus läßt sich wiederum schließen, daß die Auslegung der ältesten Gemeinde Hab 3 ebenfalls auf das apokalyptische Drama der Endzeit bezogen haben könnte. Mit der Problematisierung der konkreten Erwartung rückte die Deutung von der zweiten Parusie auf die erste, wobei man nun endlich die Erfüllung der Prophetie behaupten konnte: Tert., Adv. Marc. IV, 39; Euseb., Dem. ev. VI, 15; Firm. Mat., De err. 21. 4; Cyrill, Kat. 12, 20; Aug., De civ. Dei 18, 32 ('Worte, die keiner Auslegung bedürfen').

Endlich ist zu fragen, ob die unverständliche Präfatio zu Daniel, Bel und Drache (LXX), nicht eine versprengte Lektionarsnotiz darstellt ('Aus der Prophetie des Habakuk . .').

Sowohl für Hiob 38/39 als auch für Hab 1/3 scheint die Früh-

¹⁾ Auch die Geschichte des griechischen Lektionssystems vermag das Alter dieser Lesung zu bestätigen, vgl. A. Rahlfs, Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche, Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1915 H. 1, S. 28 ff. 39. 112 f.

²⁾ F. C. Burkitt, a.a.O. S. 309 (fol. 169 rv).

geschichte ihrer lektionaren Verwendung in der Ostervigil noch weiter aufhellbar.

Im ersteren Fall muß man sich freilich auf das nie ganz überzeugende Feld der Hypothese begeben. Indessen wird man folgenden Überlegung und Beobachtung ein gewisses Recht nicht absprechen können. Setzt das Logion von den um den Leichnam sich sammelnden Aasgeiern (Mt 24, 28) als literarische Grundlage Hiob 39, 30 voraus¹⁾, was weithin in Erwägung gezogen wird, so erhebt sich die Frage, ob nicht zu eben diesem Logion als *Schlußvers der Hioblektion* der Ostervigil eine Beziehung besteht. Gerade mit diesem Vers endigt sie! Die Frage wird vollends unüberhörbar, zieht man in Rechnung, daß Mt 24, die apokalyptische Rede Jesu, in Syrien offenbar immer schon zum eisernen Bestand der eschatologischen Belehrung der Karwoche gehört hat. Neben den altsyrischen Lektionaren (B.M. Add. 14528: Kardienstag)²⁾ beweist dies vor allem das 16. cp. der Didache, jener Prototyp einer mystagogischen Katechese in Verbindung mit der Passafeier³⁾. Die Frage drängt sich auf, ob Mt 24, 28 und Hiob 39, 30 auf Grund eines durch die gemeinsame lektionare Verwendung gegebenen Bandes verbunden sind, d.h. ob das im Zusammenhang keineswegs ganz einfache Logion (bei Lukas übrigens auffallend isoliert stehend)⁴⁾ durch das Festlektionar Eingang fand. Daß diese Möglichkeit keineswegs so abseitig ist, wird durch Jak 5, 7-11 weiter belegt. In dem Abschnitt, dessen Nähe zur Passaerwartung wir oben näher herausgearbeitet haben⁵⁾, heißt es (V. 11) 'Von dem geduldigen Ausharren Hiobs *habt ihr gehört* und das Ende, das der Herr einer solchen Haltung gewährt, *habt ihr gesehen*'. Wie immer man diese Anspielung auf eine den Lesern bekannte Situation erklären möchte, es ist nächstliegend, angesichts des passatheologischen Tenors des Abschnitts und nicht zuletzt angesichts des Ausweises der Lektionare, sie mit der Passa-Vigil in Verbindung zu bringen⁶⁾. Hier hatte das 'Ende, das der Herr dem Hiob gewährte', seinen liturgischen Platz im Denken der Gemeinde. Die Verlesung des Jak-Briefes in alter Zeit bezeugt Euseb, h.e. II, 23, 25.

Die eschatologische *Passabelehrung der Didache* (cp. 16), geographisch und zeitlich in nicht allzu großer Entfernung von Mt stehend, verrät

¹⁾ Vgl. oben S. 282.

²⁾ Vgl. auch schon S. Silvae peregr. 33, 2 (ed. P. Geyer, CSEL 39, 1898 S. 85, 1 ff.).

³⁾ Zur grundsätzlichen Einschätzung der Didache verweisen wir wiederum auf A. Greiff, Das älteste Pascharituaie der Kirche, Did 1-10, 1929.

⁴⁾ J. Schniewind, NTD 2^a, 1950, S. 244 ('ursprünglich ein selbständiges Wort').

⁵⁾ Vgl. oben S. 254 ff. Wie verhältnismäßig stark kommt doch auch das Buch Hiob bei dem Quartadecimaner Afrahat zur Geltung, vgl. G. Bert, a.a.O. S. 422 (Index). Sogar theologische Differenzen zeichnen sich ab, hom. XXIII (S. 386). Nach Ansicht des Vf. vorlieg. Arbeit sind die Ergebnisse von G. Kunze, Die Lesungen, Leiturgia 2, 1955, S. 88 ff., über die Anfänge des Perikopenwesens (s. bes. S. 138) auf keinen Fall auf die Oster- (u. Passa-)Feier der Kirche anwendbar, vgl. auch G. Kretschmar, ZKG 66, 1954/55, S. 213 Anm. 23.

⁶⁾ Aus dieser Verwendung heraus erklärt sich dann auch die engste zu dieser Aussage des Jak auffindbare Parallele, nämlich Ambrosius, Ep. 20, 14: '*Tunc* (d.h. an einem Tag der Karwoche, vielleicht dem Gründonnerstag) *ego hunc adorsus sermonem sum: Audistis, filii, librum Iob legi, qui solemnii munere est decursus et tempore*'. Für Hiob als alte Passa-Lesung sprechen noch: Ps.-Ephraem C p. 337 ('wachsam bei den Prüfungen'), die jerus. Lekt.-reihen, das syr. Capit., das Lekt. Athanasios V., s. Baumstark, Laus p. 46 ff.

neben der liturgischen Verwendung von Mt 24/25 auch schon die der Hab-Prophezie. V. 5 heißt es von den in der letzten Trübsal Versuchten: οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται (ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος)¹⁾. Das ist Hab 2, 4 nicht nur der Theologie, sondern auch dem Wortlaut nach. Sehr bezeichnend daher auch die Nähe zu Mt 10, 22 (s.o.). Bekanntlich übersetzt die erstmals mit Aquila näher erfaßbare sog. vorthéodotianische Bibel, deren Verwendung an unserer Stelle eindeutig auch V. 8 (Dan 7, 13)²⁾ vorliegt, die Stelle Hab 2, 4: ὁ δὲ δίκαιος ἐν πίστει ζήσεται. Es scheint somit, daß die liturgische Verwendung der Hab-Prophezie seit frühchristlicher Zeit üblich war, und zwar primär in den Tagen der eschatologisch hochgestimmten Osterfeier, welche in der syrischen Kirche und wohl schon in der jerusalemischen Urgemeinde zum Zeitpunkt des jüdischen Passafestes gehalten wurde. Die Affinität der urchristlichen Literatur zu Hab-Zitaten, besonders zu Hab 2, 3 f., jener zweifellos nicht nur paulinischen Kardinalverheißung, findet von diesem Hintergrunde her eine überaus einleuchtende Erklärung.

Wie kam die älteste Gemeinde ausgerechnet zur Bevorzugung der Prophezie des Habakuk? Gewiß, man wird vor allem sachliche Gründe ins Feld führen können: die eindrucksvolle Schilderung der letzten Erscheinung Gottes vom Sinaigebirge her und vor allem die für urchristliche Begriffe schlechterdings überzeugende Lösung des Verzögerungsproblems. Indessen kann darüber hinaus auch die *jüdische Gottesdiensttradition* nachgewirkt haben, die bekanntlich keineswegs von Anfang an durch eine typisch christliche Form ersetzt war. H. St. J. Thackeray³⁾ hat den Nachweis versucht, daß Hab 3 LXX schon im Rabbinentum der vorchristlichen Zeit in der Liturgie des Wochen- (Pfingst-)festes seinen Platz hatte: 'The use as a Jewish canticle is patent'. In der Tat kommt der Psalm der leitenden theolo-

¹⁾ Die Präp. ὑπό läßt doch wohl nur die Deutung auf Christus zu. In Anbetracht der Anspielung auf Hab 2, 4 wird man ἐν τῇ πίστει αὐτῶν gedanklich mit σωθήσονται verbinden (anders R. Knopf, HbzNT Ergbd. 1, 1920, S. 39 (zSt)). P. Audet, La Didachè, S. 471). Zu letzterem (statt ζήσεται) vgl. Hab 3, 13 LXX: ἐξῆλθες εἰς σωτηρίαν λαοῦ σου τοῦ σῶσαι τοὺς χριστοὺς σου. Versteht man mit P. Audet S. 473 κατάθεμα (nach Apoc Joh 22, 3) als 'symbole de la puissance de la mort' und zieht man mit ihm das ἀπό der georgischen Version vor, so ist die Übereinstimmung mit Hab 2, 4 vollends perfekt. H. Köster, Synopt. Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, TU 65, 1957, S. 183, vermutet richtig für die Didache und Mt eine vorgegebene apokalyptische Tradition.

²⁾ ἐρχόμενον ἐπάνω τῶν νεφελῶν, ebenso Mt 24, 30.

³⁾ H. St. J. Thackeray, The Septuagint and Jewish Worship. A study in Origins, The Schweich Lectures 1920, 1923², S. 46-55.

gischen Idee dieses Festes, wie sie für die späte Synagoge bezeugt ist, nämlich der Sinai-Offenbarung (Ex 19, Deut 16; vgl. Hab 3, 1 ff.)¹⁾, in jeder Beziehung entgegen. Aber die Beweisführung läßt doch noch manche Fragen offen, weil eben die frühe Dokumentation aussetzt. Umso wichtiger ist, daß die essenische liturgische Überlieferung, wie sie aus dem Jubiläenbuch nach den überzeugenden Ausführungen von G. Kretschmar erkennbar ist, den Bundesschluß am Sinai bereits als Sinn ihres Wochenfestes anzeigt. Somit wäre denkbar, daß Hab 3 tatsächlich auch in diesem sektiererischen Milieu zur liturgischen Verwendung kam. Mit ihm stehen wir der ältesten Gemeinde besonders nahe. Sie, bei der das theologisch-eschatologische Schwergewicht der Festwochen der Pfingsten ganz *am Anfang der Festzeit* lag, hat vielleicht Hab 3 als einzigartiges eschatologisches Gemälde schon für die eschatologisch eigentlich bedeutsame Osternacht des 14. zum 15. Nisan, dem ersten Tag der österlichen Pentekoste, in Anspruch genommen²⁾. Aber das kann nur Vermutung sein! Nach einer Seite hin können wir sie jedoch unterbauen.

4. HAB 3 IN DER ESSENISCHEN APOKALYPTIK

Die Erkenntnis, daß es in vorexilischer Zeit ein Zusammengehen von Prophetie und Kult gab, also auch so etwas wie eine prophetische Liturgie in Rechnung zu stellen ist, bot der Forschung eine Handhabe, Hab 1/2 und 3 als organische Einheit zu verstehen. Mit der Entdeckung des Habkom der Essenergemeinde vom Toten Meer, der das letzte Kapitel auffälligerweise nicht bietet, erhob sich verständlicherweise wieder der Verdacht gegen den schon früher mit kritischen

¹⁾ Dies die im rabbinischen Judentum vorgeschriebenen Lesungen des Festes (bMeg 31a), aber erst für Mitte des 2. Jhs n. Chr. quellenmäßig bezeugt (vgl. vgl. Str. B. II S. 601). Die liturgische Überlieferung der Karäer stimmt damit im Gebrauch von Hab 3 überein (P.S. Goldberg, Karaite Liturgy and its Relation to Synagogue Worship, 1957, S. 90). Keine näheren Schlüsse erlaubt auch vorläufig das bei A. Diez-Macho, Bi 39, 1958, S. 204 f., erwähnte abweichende Targum. Ex 19 gehört in dem frühsyrischen Lektionar B. M. Add. 14528 (fol. 184 r) zu den Lesungen des Pfingstsonntags (ebenso noch in dem späteren B. M. Add. 12133). Wahrscheinlich setzt schon Act 2 seine liturgische Bedeutung voraus (gegen Lohse, Kittel ThWb VI, S. 48, 1 ff.; EvTh 13, 1953, S. 422 ff.). Der Tatbestand einer nach Ex 19 mit eschatologischen Erwartungen erfüllten 'Pentekoste' ist bereits 1. Thess 4, 13-18 erkennbar. Dazu vgl. man Ex 19, 16 ff. bei Philo, De decal. 44 f., auch 32; die wesentlichen Motive von Act 2 sind darin vorgeprägt.

²⁾ Daß sich Ex 19 in dem jüngeren griechischen Lektionssystem (A. Rahlfs, a.a.O. S. 128) für den Donnerstag der Karwoche (auch Dienstag) aufgezeichnet findet, vermag die geäußerte Vermutung nur zu stärken. Vgl. bes. G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 1954/1955 S. 209 ff. 229 ff.

Augen betrachteten 'Psalm des Habakuk'. Konnte er zum ursprünglichen Korpus der Prophetie gehören? Kann man sich vorstellen, daß der Verfasser des Kommentars das dritte Kapitel wegließ, hätte er es selbst als Bestandteil der Prophetie gekannt? So fragt etwa G. Molin¹⁾ und man wird das Recht seiner Überlegung zweifellos nicht ohne weiteres bestreiten können.

Dennoch meinen wir, daß sie den wirklichen Sachverhalt nicht trifft. Die gerade auch aus den vorausgehenden Darlegungen sprechende Hochschätzung der Prophetie macht es wahrscheinlicher, daß cp. 3 aus absichtlichen theologischen Erwägungen von der Kommentierung ausgenommen wurde. Auch die Septuaginta enthält es bereits als festen Bestandteil, so daß die Annahme einer noch zur Zeit des Habkom kursierenden, disparaten masoretischen Textüberlieferung keineswegs recht überzeugend klingt.

Welches aber war der Grund, daß cp. 3, jene hervorragende dichterische Schilderung des Kommens Gottes vom Sinai her, unberücksichtigt blieb? Es kann nur der Inhalt des Liedes selbst gewesen sein, denn er umfaßt doch wohl das eigentliche 'Geheimnis' der Erwartung der Sekte und seine Wahrung dürfte strengeren Regeln der Arkandisziplin unterworfen gewesen sein als die übliche Schriftdeutung²⁾. Umgekehrt ist es verständlich, daß die beiden vorausgehenden Kapitel, mittels derer das augenblickliche apokalyptische Zeitverständnis belegt und propagiert werden konnte, ihrer propädeutischen Bedeutung wegen für cp. 3 für sich ausgelegt wurden. Die wahrscheinlich schon für das Spätjudentum, sicher aber für die frühchristliche Kirche gegebene liturgische Auszeichnung der Prophetie, hier in der vor aller Profanation streng geschützten Ostervigil, läßt eher daran denken, daß cp. 3 als liturgischer Text auch in Qumran der Gruppe der Volleingeweihten vorbehalten war. Allein bei ihr wurden die 'Geheimnisse Gottes', von denen der Habkom zu cp. 2, 3 spricht, gehütet und tradiert. Der Inhalt des 'Psalmes', der sich als Explikation der Rede von der noch anstehenden 'Verheißung' erweisen mußte, darf der esoterischen Tradition wohl in erster Linie zugezählt werden.

Daß das Thema von Hab 3 — das Kommen Gottes vom Sinai her — in der theologischen Vorstellungswelt der Essenergemeinde

¹⁾ G. Molin, *Die Kinder des Lichtes*, S. 80 f.; vgl. auch K. Elliger, ATD 25, 2^a, 1951, S. 52.

²⁾ Sehr bemerkenswerte Hinweise hierzu bei J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte*, 1960⁸ S. 121.

vom Toten Meer nicht unbekannt war, kann sicher behauptet werden.

Gottes Herrlichkeit wird noch einmal von Seir nach Jerusalem ziehen. So besagt es der Inhalt des Fragments 1Qp Micha 1, 9. Als nächste Parallelen werden durchweg Deut 33, 2 ('Der Herr *kam* vom Sinai und glänzte ihnen auf von Seir') und Ri 5, 4 ('O Herr, du *gingst* aus von Seir') herangezogen¹⁾. Ob man aber nicht gerade auch an Hab 3, 2 denken sollte? Allein an dieser Stelle ist das Kommen von Theman und Pharan her als *futurisches* Ereignis dargestellt.

Darüber hinaus muß als engste Parallele zu Hab 3 die Einleitungsrede des Henochbuches gewürdigt werden. Die im folgenden hervorgehobenen Aussagen sprechen sogar für eine engere Abhängigkeit von dem Psalm des Habakuk. Wir zitieren (1, 3b-8a)²⁾.

'Der große *Heilige* wird von seinem Wohnort ausziehen und der *Gott* der Welt (s. Hab 3, 3) wird von da *auf den Berg Sinai* treten, mit seinen *Heerscharen* sichtbar werden (vgl. Hab 3, 8 f.) und in der *Stärke seiner Macht* (vgl. Hab 3, 3 f.) vom *Himmel der Himmel* her erscheinen. Da werden alle Menschen sich *fürchten* (s. Hab 3, 7), die Wächter werden erbeben, und große Furcht und Angst wird sie bis an die Enden der Erde erfassen. Die hohen *Berge* werden *erschüttert* werden (s. Hab 3, 6), fallen und zergehen, die ragenden *Hügel* sich senken und in der Flamme wie Wachs vor dem Feuer *schmelzen* (Hab 3, 6). Die *Erde* wird gänzlich *zerschellen* und alles auf ihr Befindliche umkommen, und ein Gericht wird über alle *stattfinden* (vgl. Hab 3, 12). Mit den Gerechten aber wird er Frieden schließen und die Außerwählten behüten (vgl. Hab 3, 13)'.

Man kann die Möglichkeit einer literarischen Verwendung des Psalms zur Erwägung stellen. Lehnt man sie ab, bleibt immer noch als bemerkenswertes Ergebnis, daß Hab 3 — wußte man um den Abschnitt — als programmatische Darstellung des letzten, eigentlichen eschatologischen 'Geheimnisses' gegolten haben muß. Neuerdings angekündigte Qumrantexte, die es mit den Mishmarot zu tun haben³⁾, berechtigen dazu, auch an die Qeroba-Dichtung der Karäer zu erinnern, in denen verschiedentlich Zitate von Hab 3 begegnen. Ihre apokalyptische Deutung ist, soweit wir sehen, gleichfalls allgemein vorausgesetzt⁴⁾.

¹⁾ D. Barthélemy-J. T. Milik, Qumran Cave I, S. 79; T. H. Gaster, The Scriptures of the Dead Sea Sect, 1957, S. 247 Anm. 5.

²⁾ Nach E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen, 1921², S. 236.

³⁾ Vgl. P. Kahle, Zehn Jahre Entdeckungen in der Wüste Juda, ThLZ 82, 1957, Sp. 645.

⁴⁾ 18 Hapšes II, 5 (zit. Hab 3, 6), IV, 3 (vgl. Hab 3, 5), I, 5 (Hab 3, 13), ed. P. Kahle, Masoreten des Westens, 1927 (BzWvAT 33), S. 53*54*52*.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Weder die Vertreter der 'konsequenten Eschatologie' noch ihre Kritiker haben sich bisher der Aufgabe unterzogen, das *Problem der Parusieverzögerung* nach seiner *terminologischen, motiv- und überlieferungsgeschichtlichen* Seite hin zu untersuchen. Offenbar hält man ein solches Bemühen für nicht besonders fruchtbar ¹⁾. Vielleicht legt man auch Wert auf eine isolierte Betrachtung der urchristlichen Erwartung, wobei der Gedanke mitspielen mag, daß ein allem Anschein nach so einzigartiges Faktum wie die urchristliche Eschatologie in seiner Problematik anderweitig — etwa aus dem Spätjudentum — kaum wesentlich erhellt wird ²⁾.

Unsere Untersuchung zeigt, daß für ein tieferes Verständnis des Problems der urchristlichen Naherwartung nicht auf die Einbeziehung der *Thematik der spätjüdischen Apokalyptik* verzichtet werden kann. In ihr findet sich eine Behandlung des Problems vor, die jener der Urgemeinde unmittelbar entspricht. Die Übereinstimmung wird gesichert nicht nur durch die völlige Kongruenz einer sehr charakteristischen Terminologie und Motivik (vgl. auch bes. die in ihrer Bedeutsamkeit erkannten passa- und noahtypologischen Schemen!), sondern vielmehr noch durch ein so eindeutiges Kriterium, wie es

¹⁾ Über den 'gegenwärtigen Stand der Diskussion' orientiert grundsätzlich O. Cullmann, *Parusieverzögerung und Urchristentum*, ThLZ 83, 1958, Sp. 1 ff. Aus der ziemlich umfassend verzeichneten Literatur vgl. für obige Behauptung F. Buri, *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie*, theol. Diss. Bern 1934, S. 16 ff. 50. ff., M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, 1953², bes. S. 105 ff.; kritische Beiträge: W. Michaelis, *Der Herr verzichtet nicht die Verheißung*, 1942, S. 58 ff., F. Flückiger, *Der Ursprung des christlichen Dogmas*, 1955; H. Schuster, *Die konsequente Eschatologie in der Interpretation des Neuen Testaments*, kritisch betrachtet, ZNW 47, 1956, S. 1 ff.; W. G. Kümmel, 'L'eschatologie conséquente' d'A. Schweitzer jugée par ses contemporains, RHPH 37, 1957, S. 58 ff. G. Dellling, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940, S. 48 ff., behandelt zwar die Verschiedenheit der hebräischen und griechischen Zeitbegriffe, geht aber auf die der Terminologie des Verzögerungsthemas nicht ein. O. Cullmann, *Christus und die Zeit, Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 1948², behandelt sie gleichfalls nicht.

²⁾ Auch b. E. Grässer, cp. cit., ist dies offenbar stillschweigende Voraussetzung. Immerhin hätten Ausführungen wie die von R. Bultmann, *Heilsgeschichte und Geschichte*, zu O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, ThLZ 73, 1948, Sp. 664 ff., der die Nichtbeachtung des Einflusses der jüdischen Apokalyptik moniert, zu denken geben sollen.

das viel zitierte, in seiner Bedeutung kaum zu überschätzende Schriftwort Hab 2, 3 darstellt. Man muß es als Sammelbecken einer schon im Spätjudentum ausgeprägten, ziemlich konform überlieferten Argumentation zur Bewältigung des Verzögerungsproblems in Rechnung stellen, kann es vielleicht sogar als deren eigentlichen Ursprungsort betrachten.

Das Problem hat jedoch mit Hab 2, 3 keine 'Lösung' im eigentlichen Sinn gefunden, weil es diese nicht gab. Dennoch erlaubte es, das spannungsvolle Termindenken, dem auch vor allem die (mit Jesu Tod wahrscheinlich erstmals enttäuschende) Passaerwartung unterzuordnen ist (Lk 19, 11), biblisch ideal, nämlich theonom, zu bewältigen. Hier verbleibt uns abschließend noch einmal die Aufgabe, auf ein bemerkenswertes Ergebnis unserer Untersuchung zu verweisen — die aufgehellte Beziehung zwischen Hab 2, 3 und 2, 4.

Um die Neigung des Paulus zu Hab 2, 4 zu erklären, muß man sie in Rechnung stellen. Er, der Theologe des Glaubens, setzt demnach für das Schriftwort, dem Grundbeweis seiner Rechtfertigungslehre, den einleitenden Vers Hab 2, 3 voraus. Dieser enthält das Konzentrat spätjüdischer und urchristlicher Hoffnung. Das meint nichts anderes, als daß der 'Gerechte' um Christi willen 'leben' wird, auch gerade durch die Trübsale und das Drama der (im Augenblick sich noch hinziehenden!) Endzeit hindurch. Die Entscheidung fällt bereits mit dem Glauben an Christus. Noch mehr: man kann sagen, daß sich hinter diesem Denken eine Stellungnahme zur Frage des Termins der Parusieerwartung verbirgt, setzt sie doch das Dictum probans der Verzögerungsthematik voraus. Sie ist in der Weise gegeben, daß die Terminfrage als futurisches Problem zweitrangige Bedeutung besitzt, indem sie theonom gesichert ist (nicht Hab 2, 3, sondern Hab 2, 4 wird ausdrücklich zitiert!), dagegen stärker der kairologische Wert der Gegenwart hervorgehoben wird. Dennoch schwingt die Spannung mit, wie sie durch die seit Jesu Tod ausstehende letzte Erfüllung gesetzt ist, und gerade sie gibt der Rechtfertigungslehre des Apostels eine radikale eschatologische Zielrichtung: 'Der Gerechte *wird* durch seinen Glauben *leben*'. Es ist bezeichnend, daß für Paulus nicht das Wann der Erfüllung des Erwarteten im Mittelpunkt steht. Seine Hoffnung und Naherwartung ist begründet durch die 'eschatologische' Tatsache des Glaubens 'in Christo'. Ihr eignet, obwohl in dieser Hinsicht anthropologisch orientiert ¹⁾, jener theonome Zug,

¹⁾ Zur Sache s. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, S. 46 ff.

der für die Erwartung der ältesten Gemeinde früh grundlegend zu sein scheint. Zugleich wird bei ihr durch die Vorrangigkeit des Glaubens das skrupulöse Hängen an dem 'Termin' (wir erinnern an das nachgewiesene verbreitete noahtypologische Berechnungsschema!) ohne Abbau und Minderung der Naherwartung weitgehend ausgeschaltet. So gewiß der Mensch durch den Glauben in eine neue Gottesbeziehung gesetzt wird, so gewiß wird auch Gott diese einer Vollendung zuführen. Aber das ist ausschließlich seine Sache. Darüber ist nicht einmal not zu schreiben (1. Thess 5, 1). 'Nur auf Hoffnung hin sind wir gerettet worden. Eine Hoffnung aber, die man sieht, ist keine Hoffnung; denn was einer sieht, weshalb hofft er noch?' (Röm 8, 24) (zit. bei Afrahat, hom. XXII). In der Verwendung von Hab 2, 3 und 4 spiegelt sich demnach eine Lösung des Problems von Geschichte und Eschatologie wider, die gerade bei Wahrung der eschatologischen Spannung, welche der Rechtfertigungslehre wesensmäßig beiliegt, zeitlose Bedeutung haben könnte ¹⁾.

Wir möchten es für keinen Zufall halten, sondern für ein inneres Gesetz, daß dort, wo später wiederum Hab 2, 4 am Anfang einer Neubesinnung des Glaubens steht, das Verhältnis von Glauben *und* Erwartung gerade in der eigentümlichen Gestalt der Naherwartung, also im urchristlichen Sinne, ebenfalls mit zu neuem Leben erwachte. Die Naherwartung unterliegt nun eben einmal nicht dem Gesetz entwicklungsgeschichtlicher Depravation. Auch nicht in der alten Kirche (s. Afrahat, den Zeitgenossen Eusebs).

Luther, für den Hab 2, 4 das Urdatum seiner Rechtfertigungslehre bedeutet (W. A. 54, 186: 'Hier fühlte ich mich ganz und gar von neuem geboren und so durch die offenen Türen ins Paradies selber eingegangen'), kommentiert Hab 2, 3: 'Also auch hie: wolt yhr bleiben und erhalten werden, so musst yhr gleuben dieser schrift auff der tafel (Hab 2, 3), da Christus komen werde mit seinem reich, und euch nicht yrren lassen, das euch eusserlich das ding viel ander ansihet, weil yhr verstoeret werdet. Denn das ist die art gottlichs wort, das es hoher und wider-

¹⁾ Vgl. auch E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 1953 (Abschnitt: Die Bedeutung der Naherwartung der Parusie) S. 143: '... läßt sich in der Geschichte der Christenheit etwas wie eine Gesetzmäßigkeit der Art erkennen, daß das Ende umso näher erwartet wird, je lebendiger die Hoffnung, d.h. aber je mächtiger das Leben aus dem Geist Gottes in der Ekklesia vorhanden ist, so daß Fülle des Geistbesitzes und Naherwartung immer wieder, wie in der Urgemeinde, zusammengehen'.

²⁾ Vgl. besonders T. F. Torrance, *Die Eschatologie der Reformation*, EvTh 14, 1954, S. 334-358.336: 'Im Gegensatz dazu (sc. Eschatologie der mittelalterlichen Scholastik) bedeutet die Reformation die Wiederentdeckung des lebendigen Gottes der Bibel, der aktiv in die Angelegenheiten der Menschen eingreift als Herr und Richter der Geschichte. Damit kommt es zu einer machtvollen Realisierung der historischen Relevanz der Eschatologie'.

synnisch ding fur helt, denn alle synn und vernunft begreifen und alle erfahrung fulen' (W.A. 19, 394). Hoffnung und Erwartung wider den Augenschein und die Vernunft sind demnach eine legitime, dazu unentbehrliche Äußerung des Glaubens. Noch viel mehr: sie sind ein Gradmesser der Gottesbeziehung, die menschlich gesehen immer etwas Paradoxes ist! Die Lehre der Geschichte der Verzögerungsthematik ist hier vom reformatorischen Ansatz her eindeutig richtig erfaßt ¹⁾.

Damit ergibt sich als wesentliche Erkenntnisgrundlage einer Lösung des aufgegebenen Problems, daß die Naherwartung theonomer Prägung als eigentlich neutestamentliches Regulativ der Eschatologie zu bewerten ist ²⁾. Darüber kann überhaupt kein Zweifel bestehen, sobald bezüglich des Wesens urchristlichen Glaubens und urchristlich-paulinischer Rechtfertigungslehre historische Klarheit herrscht.

Es erscheint historisch gewagt, den Hinweis auf den verborgenen Rat-schluß Gottes, verbunden mit der Mahnung in der Naherwartung auszu-harren, nur als Argument neben anderen zu bewerten ³⁾. Hier liegt eine prinzipielle Einstellung zugrunde, die — bevor sie zur 'Lösung' gestem-pelt wurde — einer der urchristlichen Frömmigkeit vorausgegebenen Haltung entsprach. ⁴⁾.

Damit kommen wir zu einem keineswegs dogmatisch, sondern historisch gedachten Einwand gegen die Darstellung der konsequenten Eschatologie, welche für diesen Punkt von einer 'Verlegenheitslösung' spricht ⁵⁾.

Muß man nicht sehen, daß die Botschaft Jesu und die älteste Position der Urgemeinde mit ihrer letztlich theonomen Terminbestimmung weniger apologetischen als theologischen Interessen, d.i. dem Ernst eines lebendigen Gottesgedankens, Rechnung tragen? Sollte nicht stärker betont werden, daß die *Naherwartung* gerade auch in ihrer theonomen Gestalt sich als *Ausdruck eines neuen, entschiedenen Gottesglaubens*, wie ihn bereits Jesu Ver-kündigung und Auftreten voraussetzt, präsentiert? Ist es nicht letztlich er, der die 'eschatologische Wirklichkeit' impliziert und behauptet? Der

¹⁾ Zur Naherwartung Luthers vgl. G. Hillerdal, Prophetische Züge in Luthers Geschichtsdeutung, StTh VII, 1953, S. 105 ff.

²⁾ Über den Sinn der Naherwartung vgl. P. Althaus, Die letzten Dinge, 1949^s, S. 274 ff. Zum systematischen Gespräch vgl. F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, Gütersloh 1936.

³⁾ Vgl. R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, S. 58.

⁴⁾ Vgl. G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future, 1954, S. 183 ff. 220 ff.; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 142 ff. (gegen die Unterscheidung von entbehrlicher Naherwartung und unentbehrlicher Zukunftserwartung s. unten); ders., Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spät-judentums, Judaica 1, 1945, S. 40 ff.

⁵⁾ Vgl. die Ausführungen über das Verhältnis von 'glauben' und 'hoffen' R. Bultmann, ThWb VI S. 200, 20; 206, 23; 207, 16 ff.; 208, 8 ff.: 'Auch wo im spezifisch christlichen Gebrauch πίστις den Glauben an Christus bedeutet, wird der Hoffungscharakter des Glaubens festgehalten ...' (vgl. bes. 1. Petr 1, 21: 'daß euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott ist'); 217, 3 ff.; 222, 20 ff.

exegetische Befund der urchristlichen Briefliteratur bezeugt dies doch eindeutig. Der Gottesbegriff Jesu umfaßte das Recht zu hoffen.

F. Buri ¹⁾ meint: 'Für den heutigen Theologen aber, der jene Weltdeutung Jesu und des Urchristentums auf Grund der nicht eingetretenen und immer noch ausgebliebenen Parusie als Illusion erkannt hat, gibt es diese gegenwärtige eschatologische Wirklichkeit nicht'.

Hier wird übersehen, daß das urchristliche Denken und Hoffen gleichfalls keine absolute Gewähr für die 'eschatologische Wirklichkeit' besaß, daß die angeführten Fakten (Tod und Auferstehung Jesu), welche der Urgemeinde (trotz der am Todespassa Jesu womöglich erstmals irregeleiteten Erwartung!) als Bürgschaft der Hoffnung galten, für sie nicht weniger irrationale Größen waren als für den modernen Theologen (1. Kor 1/2). Auch Paulus konnte die 'eschatologische Wirklichkeit' nicht im 'Bereiche seiner möglichen Erfahrung als Realität' feststellen, sondern einzig und allein im Glauben und der von ihm begründeten neuen Wirklichkeitssphäre behaupten (Röm 4, 18 f.) ²⁾. Ob in dieser Wirklichkeit *sui generis*, welche die akute Transzendierung und den Einbruch von etwas unhistorisch Überweltlichem bezeichnet, das Ausbleiben der Parusie als zeitliches Problem geführt werden kann, dürfte fraglich sein ³⁾.

Mit Recht stellt R. Bultmann ⁴⁾ fest, daß die Eschatologie in der Kirche nie preisgegeben wurde, 'daß mit ihrer Preisgabe ja die ganze urchristliche Tradition hätte aufgegeben werden müssen'. Wir möchten darüberhinaus fragen, ob es wirklich nur die 'urchristliche Tradition' gewesen wäre und nicht vielmehr das Wesen christlicher Existenz und christlichen Glaubens selbst. An dieser uE nicht zu umgehenden Antwort wird deutlich, wie unauflöslich das Verhältnis von Glauben und Hoffen, d.i. konkreter Erwartung, in Wirklichkeit war und ist ⁵⁾.

Daher wird man auch allen Versuchen gegenüber vorsichtig sein, die aus ängstlichem apologetischen Interesse heraus einen Rückzug auf die sogen. 'Fernerwartung' anstreben ⁶⁾. Geschichtlich gesehen hat sie in der Erwartung der ältesten Gemeinde nie eine Rolle gespielt. Sie widersprach der Unmittelbarkeit, wie sie für die urchristliche Beziehung von Glauben und Erwartung charakteristisch ist, dazu vor allem dem hier eigentlich be-

¹⁾ F. Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie, S. 58.

²⁾ F. Buri, a.a.O. S. 73 aber: 'Im Neuen Testament gibt es also, wiederum im Unterschied zur neueren protestantischen Theologie kein spezifisches Glaubenserkennen im Unterschied zum Vernunfterkennen'.

³⁾ Vgl. auch hierzu den fruchtbaren Diskussionsbeitrag von J. Körner, Endgeschichtliche Parousieerwartung und Heilsgewart im Neuen Testament in ihrer Bedeutung für eine christliche Eschatologie, EvTh 14, 1954, S. 177 ff. 183 ff. 185. Dazu ders., Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie R. Bultmanns, 1957 (S. 138 ff.) (in: Theol. Forschung XIII).

⁴⁾ R. Bultmann, Geschichte und Eschatologie, S. 59.

⁵⁾ F. Buri, a.a.O. S. 55 ff., bestreitet dieses Verhältnis und ersetzt den eigentlichen neutestamentlichen Glaubensbegriff (s. Anm. 30) durch einen vernunftgemäßen (S. 71 ff.), bei dem die eschatologische Erwartung eliminiert ist.

⁶⁾ R. Morgenthaler, Komendes Reich, 1952, S. 83 ff.; zur Kritik s. auch E. Grässer, a.a.O. S. 4 f. Vom Hintergrund der erarbeiteten Verzögerungs-

deutsam gewordenen Axiom von der Plötzlichkeit des Endes¹⁾. Historisch problematisch stellen sich daher auch all jene Bemühungen dar, die meinen, eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise direkt aus dem Zeitdenken des Neuen Testaments ableiten zu können²⁾. Dazu solche, die die urchristliche Naherwartung grundsätzlich durch Geltendmachung des aktuellen ethischen Symbolgehaltes in einem begrenzten Rahmen retten möchten³⁾. Glauben — das bedeutet in konkreter Naherwartung leben. Die grundsätzliche Symbolisierung der Eschatologie führt indessen zu einer ateleologischen Geschichtstheologie und Moralethik. Doch gehören Erwägungen hierüber bereits in den Kompetenzbereich der systematischen Theologie⁴⁾.

Im Unterschied zu anderweitigen Konzeptionen⁵⁾ möchten wir

thematik her scheint es uns abwegig, Mk 13, 32 im Sinne einer angestrebten Fernerwartung zu deuten. Vgl. dazu unten.

¹⁾ Vgl. auch neuerdings H. Conzelmann, Art. Eschatologie IV, RGG³ II Sp. 667; ders., Gegenwart und Zukunft in d. synopt. Tradition, ZThK 54, 1957, S. 288 (freilich will C. nicht sehen, daß die Bedeutung des Kairos durch die Nächsterwartung bestimmt wird und zwar konstitutiv).

²⁾ O. Cullmann, opp.citt.; zur Kritik vgl. R. Bultmann, Heilsgeschichte und Geschichte, Sp. 666; E. Grässer, a.a.O. S. 14 f.; J. Körner, a.a.O. S. 186 ff. — O. Cullmann postuliert aus dem Tatbestand der 'anbrechenden Erfüllung' das Recht einer linearen heilsgeschichtlichen Betrachtung. Mit Recht wird man betonen, daß damit ein peripherer, dem ganzen Neuen Testament nicht eigener Eschatologiebegriff kurzschlüssig (s. aber J. Körner, a.a.O. S. 192) zur Herrschaft gebracht ist. Vgl. auch H. Ott, Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses, ThSt 53, 1958, S. 9. Vielsagend ist, daß O. Cullmann bei W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament, ThZ 12, 1956, S. 106, als eigentlicher Gewährsmann des biblischen (= at.-lichen) Zeitverständnisses aufgeführt wird. Ist denn für das neutestamentliche Zeitdenken nicht gerade das eschatologische Selbstverständnis der spezifische Wesenszug? In der Lösung des Problems von Geschichte und Eschatologie muß er zur Geltung kommen.

³⁾ Vgl. bes. C. H. Dodd, The Apostolic Preaching and its Developments, 1954⁸ (Anh. Eschatology and History) (zur engl. Kontroverse s. die Lit. bei R. H. Fuller, The Mission and Achievement of Jesus, 1956², S. 20 ff.); dazu A. N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, 1950², bes. S. 53 ff. (hierzu W. G. Kümmel, Verh. und Erf., S. 136 ff.). Vgl. auch R. Bultmann, 'The Bible To-day' und die Eschatologie, Festschr. C. H. Dodd 1956, S. 402 ff.

⁴⁾ Vgl. als neuere Darstellung H. Beintker, Eschatologie und Ethik, ZSystTh 23, 1954, S. 416 ff., der zu der These von der Unaufgebbbarkeit der Eschatologie und Ethik gelangt, zugleich aber das 'Aufgeben der Vorstellung einer unmittelbar bevorstehenden Endkatastrophe' fordert (S. 436). Eschatologie und Ethik werden 'im Sinne ständiger Infragestellung und damit ständigen Antriebes' miteinander verbunden. Es ist nur die Frage, ob der — da die Naherwartung aufgegeben — gestaltlose und blutleere Begriff des Eschatologischen diese Aufgabe zu erfüllen vermag.

⁵⁾ Vgl. etwa W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, S. 144, der hier eine Folgerung zieht, die sich aus seiner grundsätzlichen Betrachtungsweise, in der er die Spannung zwischen 'schon erfüllt' und 'noch nicht vollendet' mit Recht betont (vgl. auch ders., Mythische Rede und Heilsgeschehen im NT, Coniectanea Neotestamentica XI in hon. A. Fridrichsen, 1947, S. 109 ff. 121 ff., sowie neuerdings: Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum, NTSt 5, 1958, S. 113 ff.), nicht notwendigerweise ergibt.

daher abschließend feststellen, daß historisch gesehen die Formen einer allgemeinen Fern- und Zukunftserwartung mit ihren apokalyptischen Topoi das eigentliche zeitgebundene Vorstellungsgut bezeichnen. Ihre Problematik in der Geschichte der christlichen Erwartung ist erwiesen, weshalb man fragen muß, wie weit an ihnen festgehalten werden kann. Die Frage ihrer Interpretation, die bestenfalls ein Bemühen um ihren Frömmigkeitswert sein kann, erscheint brennend. Ein lehrhafter Aussagegehalt ist ihnen schwerlich eigen. Anders aber nun die eschatologische Naherwartung, die konkrete Christus-Hoffnung, soweit sie nicht termin-fixiert ist und eben prinzipiell von biblizistischen oder heilsgeschichtlichen Garantien absieht. Zwar kann auch sie keineswegs für dogmatisch verbindlich erklärt werden. Das widerspräche nicht nur ihrem Wesen, es ist auch unnötig. Der christliche Glaube umgreift das Recht, jederzeit von Gott alles erwarten zu dürfen. Eine Erwartung dieser Art ist genuiner, natürlicher Ausdruck der christlichen Glaubenserfahrung. Wie die Liebe, die in Werken tätig ist, ihr selbstverständliches Akzidens darstellt, so auch die christliche Hoffnung. Sie äußert sich in einer letzten Sehnsucht oder auch — wenn die Umstände dazu nötigen — in einem letzten verzweifelten Notschrei: Wie lange noch? (Apoc 6, 10). Das wird der Fall sein, obwohl sich Kirche und Theologie zu der schmerzlichen Erkenntnis hindurchdringen müssen, daß die Geschichte der christlichen Erwartung letztlich auf ganzer Front die ihrer Verzögerung ist. Und das sogar in den Augen des Historikers in einem letzten Sinn. Es zeigt sich nämlich, daß die älteste Gemeinde die spätere Thematik der 'Verzögerung' nicht kannte. Hingegen lebte sie in der Vorstellung und unter dem Eindruck des seit dem österlichen Heilstod Christi stattgehabten 'Ausbleibens' ihrer Erlösung. Die Frage der urchristlichen Erwartung stellt sich somit weitaus brennender dar, vielleicht aber gerade so für den christlichen Glauben tröstlicher. Das eschatologische Verzögerungsproblem erscheint von Anfang an in die Glaubensentscheidung der christlichen Kirche zu dem gekreuzigten und erhöhten Herrn mit hineingenommen. Eben deshalb muß das Recht der Erwartung aber immer auch unbestritten bleiben. Wo dies nicht der Fall ist, geben sich Kirche und Theologie selbst auf. Schließlich ist die Situation heute die, daß der Nichtchrist sehr wohl um die jederzeit mögliche Vernichtung dieser Welt weiß. Seine Erwartung ist damit im Grunde nüchterner als die eines durch die Technik beeindruckten geschichtsgläubigen Christentums, das gefragt ist, ob es dem stündlichen Nihilismus des heutigen Menschen auch eine stündliche Hoffnung entgegenzusetzen hat.